Marcel MAUSS

Eseu despre dar



ESEURI DE IERI ȘI DE AZI

INSTITUTUL EUROPEAN

Colecția

ESEURI DE IERI ȘI DE AZI

11

Colecție coordonată de: Luca PIȚU și Silviu LUPESCU

Coperta: Dumitru SCORȚANU, Cătălin ȘOLDAN

MARCEL MAUSS (1872—1950), reputat etnolog, sociolog și istoric francez al religiilor. A fost discipolul și colaboratorul apropiat al lui Durkheim. Profesor de istorie a religiilor la École des Hautes Études din Paris și la Collège de France. Din 1925, director al Institutului de etnologie al Universității din Paris. Colaborator la revista *L'Année Sociologique,* după 1920 șeful secției de religie al publicației.

Lucrări importante: *Esquisse d'une théorie génèrale de la magie* (1902—1903); *Essai sur les variations saisonières des sociétés Eskimos* (1904—1905); *Salutations par rire et les larmes* (1922); *L'expressions obligatoires des sentiments* (1922); *Essai sur le don. Forme et raison de l'echange dans les sociétés archaïques* (1923—1924); *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie* (1924); *Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité* (1926); *Les techniques du corps* (1936); *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, cele de «moi»* (1938).

Ediție de referință: Marcel Mauss — *Sociologie et anthropologie,* cu o introducere în opera autorului de Claude Lévi Strauss, colecția «Sociologie d'aujourd'hui», Presses Universitaires de France, Paris, 1973.

Marcel Mauss — *Essai sur le don. Forme et raison de l'echange dans les sociétés archaïques.*
în *Année Sociologique,* seria a II-a, 1923—1924, vol. I, Paris.

I.S.B.N. 973-9148-07-7

Marcel Mauss

Eseu despre dar

În românește de Silvia LUPESCU



Studiu introductiv de Michel BASS

În românește de Dumitru SCORȚANU

INSTITUTUL EUROPEAN
IAȘI
1993

MICHEL BASS (n. 1954, Paris), este de profesie medic, avînd multiple preocupări vizînd aspectele mai puțin studiate ale practicii medicale și sociale: psihanaliză, antipsihiatrie, sociologie, spitale psihiatrice, închisori, dezvoltarea în lumea a treia. Susține teza de doctorat în 1979 cu o lucrare referitoare la un model de transformare a relațiilor medic-pacient. O a doua în pregătire, despre socio-economia dezvoltării. După experiența marocană și un stadiu de cercetare în S.U.A. (Universitatea Minnesota), revine în Franța, specializîndu-se în probleme de evaluare a practicilor de sănătate. În prezent, este director la AFRESC (Association Action, Formation, Recherche, Expérimentation en Santé communitaire) și responsabil cu cercetarea la CRESF (Comité Régional d'Éducation pour la Santé, Île de France). Cadru didactic asociat la École National de la Santé Publique.

STUDIU INTRODUCTIV

O sursă încă insuficient exploatată de analiză socio-politică:

„Eseul despre dar“ de Marcel Mauss

Marcel Mauss este acel intelectual tipic al Franței începutului de secol XX: sclipitor, erudit, elaborînd teorii atît de avansate încît par simple, învechite și cunoscute tuturor. Or, aceste teorii sînt atît de clare și avansate încît par a nu ieși din sfera pur speculativă. Fiind în afara paradigmei [1], ele sînt contestate. Aceasta nu înseamnă însă că oamenii de știință nu le cunosc, ci că teoriile lui Mauss nu fac obiectul cercetărilor pe care le-ar merita. De fapt, cercetările nu sînt, de regulă, decît dezvoltări și verificări ale modelului dominant (utilitarismul). Constatăm faptul paradoxal că interpretările teoriilor lui Marcel Mauss (care sînt situate în afara modelului acceptat) aparțin de fapt modelului inițial. Astfel, teoria lui Mauss își pierde din semnificații și, în consecință, nu produce încă aplicații și politici adecvate. Din momentul în care Mauss a deschis drumul interpretării unor forme recente de organizare socială ca fiind corelate cu *darul,* dezvoltarea unor asemenea analize a constituit întotdeauna o simplă excepție. Analiza *maussiană* ar fi permis să se evite reducerea, de către unele analize prea

[1] Pentru a relua terminologia lui T. Kuhn: Paradigma este un „model sau o schemă acceptată“ în interiorul căruia oamenii de știință își pot dezvolta teoriile. Aceasta înseamnă că o nouă teorie, neconformă modelului are toate șansele să fie neacceptată sau ignorată. „Paradigmele își cîștigă locul lor privilegiat pentru că ele reușesc, mai bine decît concurentele lor, să rezolve cîteva probleme (...). A reuși mai bine nu înseamnă a reuși în totalitate“ *(La structure des révolutions scientifiques,* Paris, Flammarion, 1983, p. 46). În cazul lui Mauss, vom demonstra că aportul său deschide un nou cîmp paradigmatic.

sumare, efectuate de regulă în termeni ca *justiție socială* și dreptul populațiilor, la simplul lor aspect utilitarist, a problemelor sistemelor sociale.

Este oare această lipsă de valorificare datorată caracterului aparent simplu al teoriei ? Sau, poate, surselor sale prea diverse și prea erudite pentru marea masă a actorilor sociali ? Am putea spune, mai degrabă, că această perioadă marcată de un liberalism care accentuează economicul și juridicul (de la Hegel la Marx, de la Hobbes și Locke la Montesquieu și Rousseau, de la Ricardo și Smith la Pareto), se bazează pe o interpretare a societății caracterizată printr-o axă ce leagă *piața* pe de o parte (dimensiunea naturală a societății) și *statul* (dimensiunea artificială a societății), pe de altă parte.

Paradigma dominantă cu privire la societate : statul și dreptul stau la baza raporturilor sociale

Pe această axă, dimensiunea socială și dimensiunea simbolică ale societății sînt doar factori particulari care sînt asociați intereselor grupurilor constituite precum și organizării politice și celei administrative ale societății. Luată ca un întreg, societatea în toată complexitatea sa este analizată doar în acest mod. Relațiile între indivizi se întemeiază pe contracte, stabilite între persoane avînd libertatea de a le încheia. Libertatea este astfel noțiunea esențială a acestei axe. Considerînd această axă fie la dreapta (accentul deplasat pe *piață* ca singur regulator al intereselor omenești, presupunînd că acestea se pot evalua material), fie la stînga sa (contractele, pentru a exista, presupun reglementări stabilite între oameni, căci singură, libera manifestare a intereselor este contraproductivă), factorul determinînd preponderența uneia sau alteia din cele două situații este cantitatea sau calitatea libertății oamenilor.

Bineînțeles, folosit așa cum o face Hannah ARENDT, cuvîntul libertate s-a uzat într-o asemenea măsură încît s-a golit treptat de orice semnificație. S-ar părea totuși că libertatea, care constituie axa liberalismului economist și juridic, corespunde mai degrabă „liberului arbitru“ decît libertății de a în-

treprinde : „datorită deplasării filosofice a acţiunii către decizie, şi a libertăţii ca mod de a fi, manifestat în acţiune, la *liberum arbitrium,* idealul libertăţii nu va mai fi virtuozitatea (...), ci suveranitatea, ca ideal al unui liber arbitru independent de alţii, acţionînd în cele din urmă împotriva acestora“ [2]. Rolul politicii, care se reduce din ce în ce mai mult la rolul statului, acesta fiind, de altfel, expresia teoretică a intereselor oamenilor, considerate ca un ansamblu de „monade“, este să asigure un „monadism“ suficient pentru ca fiecare individ să-şi poată exercita acest liber-arbitru. Nimic, sau aproape nimic, nu trebuie să împiedice individul să-şi realizeze opţiunile. Datorită faptului că aceste opţiuni vor fi multiple, individuale, societatea ca întreg se va constitui în aşa fel încît opţiunile unora să nu fie prea defavorabile altora. A restrînge posibilităţile de alegere înseamnă a diminua cîmpul posibilităţilor şi, prin urmare, a diminua şansele reglementărilor „naturale“ dintre oameni. Se înţelege că aceste schimburi se bazează pe o valoare comună care este interesul fiecărui individ de a schimba. Aşa cum afirma H. ARENDT, acţiunea este redusă la fabricaţie, ceea ce conduce la a considera drept schimb doar schimbul produselor fabricate, şi drept nevoie de schimb doar interesul oamenilor de a schimba între ei, interes ce se doreşte contractualizat.

Această axă conduce şi în prezent politica modernă (adică aceea pe care Occidentul a impus-o încetul cu încetul întregii lumi), determinînd rolul statului, formele relaţiilor sociale de schimb, modul în care schimbul poate fi mutual profitabil şi permite creşterea avuţiei globale. Să precizăm că, în acest model axiomatic, creşterea bogăţiei este pusă ca o condiţie a bunăstării şi a libertăţii oamenilor, dar că, reciproc, aceasta nu poate proveni decît de pe urma libertăţii indivizilor.

Această axă dreapta-stînga, stat-piaţă, priveşte justiţia socială, funcţională şi utilitară. Justiţia bazîndu-se pe libertate, aceasta bazîndu-se, la rîndul ei, pe capacitatea actorilor sociali de a fabrica bunuri. Economismul şi productivismul alimentează toate tendinţele acestei axe. Libertatea de întreprindere este o axiomă. Dar de a întreprinde în fabricaţie. Fiecare trebuie să-şi poată satisface nevoile, nevoi pe care fiecare trebuie să

[2] H. ARENDT, *La crise de la culture,* Paris, Gallimard, 1972, p. 212.

și le poată estima la justa lor valoare (adică pe care fiecare trebuie să și le poată judeca liber, să fie el însuși liberul arbitru).

Libertate, egalitate şi justiţie socială

Această axă a libertății și a justiției sociale utilitare, deși fundamentală, lasă de o parte (neagă) unele probleme esențiale ale vieții sociale. De exemplu, cine instituie aceste nevoi, sau conştientizarea propriilor nevoi ? Cum le putem reduce la concret, la utilitar ?

Axa dreapta-stînga fixează noţiunea de libertate. La dreapta, ca și la stînga, este vorba despre aceeași libertate, și anume de liberul arbitru. Dar „*liberum arbitrium* nu este nici spontan și nici autonom“ [3], ceea ce face ca „spaţiul acordat libertăţii să fie foarte restrîns. Se dezbat doar *căile* ce duc la o ţintă considerată ca fiind atinsă“ [4]. *Liberum arbitrium* este această „libertate de a alege între două sau mai multe obiecte sau conduite acceptabile (și nu) posibilitatea de a începe ceva nou“ [5]. Diferențele dintre dreapta și stînga nu permit, deci, decît într-o mică măsură, să uzăm de noţiunea de libertate : ţelurile nu intră în discuţie, și sînt global identice, fiind posibile doar alegeri „strategice“ Diferența va apare într-un alt registru, şi anume cel al egalității dintre cetățeni. La dreapta, se va considera că egalitatea este contra-productivă în spiritul libertăţii și justiţiei sociale, din moment ce a egaliza libertăţile revine la a restrînge libertățile unora și a crește libertatea altora, care nu și-au exprimat această nevoie (nu au întreprins nimic în acest scop). Acest aspect, împins la extrem, poate fi de asemenea considerat ca un atentat la libertate. El va fi contraproductiv din punct de vedere al justiţiei sociale din moment ce constrîngerile îi vor împiedica pe indivizi să se exprime plenar, ceea ce antrenează diminuarea posibilităţilor de a alege şi de a edifica ceea ce este necesar bunăstării colective.

---

[3] H. ARENDT, *La vie de l'esprit 2, Le vouloir*, Paris, PUF, 1992, p. 80.

[4] H. ARENDT, *op. cit.*, p. 79.

[5] H. ARENDT, *op. cit.*, p. 44.

La stînga, egalitatea va fi considerată ca necesară creşterii globale a libertăţii, în ciuda restrîngerii unor libertăţi individuale. Determinanţii acestei libertăţi fiind esenţialmente de ordin material, egalitatea resurselor şi satisfacerea nevoilor materiale vor creşte în medie. Sau, dacă media nu va creşte, atunci media celor sărmani va fi cea care se va ameliora sensibil.

Problema justiţiei sociale pe această axă dreapta-stînga se rezumă astfel la un sistem simplu, chiar simplist, de oferte : justiţia socială constă în a asigura cu prioritate libertatea de alegere a indivizilor, libertate formală, bazîndu-se pe raportarea exclusivă a socialului la utilitar. Libertatea este formală în sensul că aceeaşi noţiune se interpretează diferit după cum este privilegiată, pentru a atinge sau nu o strategie egalitară (adică după ceea ce este considerat ca fiind mai deranjant pentru libertate). Justiţia socială, în sensul utilitarismului, este deasupra libertăţii, oricare ar fi definiţia care se dă acestei noţiuni. Este vorba fie de suma, fie de media utilităţilor individuale. Şi într-un caz, şi în celălalt, este vorba de acelaşi lucru : posibilitatea materială de fabricaţie şi de utilizare a fiecăruia. Modurile de manifestare a libertăţii la un capăt sau la celălalt al axei sînt în mare parte ireconciliabile. Cum este vorba de aceeaşi noţiune de bază, capacitatea de alegere strategică depinde de factorii conjuncturali şi nu de noţiunea însăşi. Dacă noţiunea ar fi utilizată aşa cum este (cum o face H. ARENDT, de exemplu), ar apărea un fel de indecizie asupra celei mai potrivite strategii (ceea ce este evident din moment ce ne aruncăm privirea asupra lumii).

Aceasta antrenează două consecinţe posibile :

— sau se consideră că totul se poate evalua, ceea ce nu este, desigur, cazul ;

— sau se explorează alternative.

În practică, fiecare este pus să aleagă, în chiar interiorul conceptului de libertate, aspectele care convin cel mai bine propriilor opţiuni strategice (opinii). Argumentaţia şi retorica sînt identice şi nu diferă decît punctele de vedere. S-ar putea gîndi că şi poziţiile unora şi ale celorlalţi, sprijinindu-se pe o bază comună, nu ar trebui să conducă la poziţii incompatibile. Dar, în practică, ele sînt ireconciliabile : fiecare va găsi argumente dovedind că celălalt restrînge libertatea. Cîştigătorul nu

este, în pofida celor ce lasă să se creadă, cel care asigură o mai mare libertate, ci acela care a folosit cele mai bune mijloace pentru a-i face pe alţii să admită că este bună doar concepţia sa despre libertate. Nici o dezbatere nu este posibilă atîta vreme cît fiecare protagonist va oferi celuilalt elemente care-i infirmă teza. Cu atît mai puţin cu cît chiar noţiunea şi argumentaţia se bazează mai degrabă pe împrejurări decît pe judecăţi.

Manifestările sînt următoarele : pentru un susţinător al strategiei „de dreapta", strategia egalitaristă de stînga antrenează o restrîngere a libertăţii reale, în ce priveşte viaţa „socială" (diminuarea libertăţii de a întreprinde, în sfera privată). Reciproc, pentru strategia „de stînga", strategia liberală de dreapta corespunde restrîngerii vieţii economice a indivizilor (şomajul este un avatar al acestei strategii). Stînga este întotdeauna acuzată că atentează la „drepturile omului" (restrîngerea sferei private, a proprietăţii individuale) ; dreapta este acuzată că atentează la adresa cetăţenilor prin sărăcie şi şomaj. În cele două cazuri, o viziune totalitară întunecă societatea : ea nu este decît un ansamblu de indivizi mînaţi de interese personale. Acest sistem obligatoriu şi total de interpretare este unidirecţional şi bipolar : indivizii nu sînt mînaţi decît de interese, puţin accesibile sau chiar inaccesibile, voinţei. Această viziune totalitară stă la baza unei gîndiri dihotomice (dreapta/stînga, stat/piaţă, libertate/oprimare), pe care, puţin cîte puţin, Europa a impus-o lumii întregi. În acest sens, ni se pare abuziv să definim caracterul totalitar al unei societăţi doar prin referirea la totalitarismul „de stînga", al statului. Funcţiile sociale avînd baze comune, strategiile folosite (de control social) nu diferă decît prin modalităţile de expresie. De exemplu, în societăţile occidentale, cine poate să spună dacă este vorba de un plus, în sensul libertăţii, faptul că se închid în arest preventiv tineri toxicomani ? (peste 20 000 de deţinuţi pentru aceste motive, numai în Franţa).

Societate, stat, normă

În aceste condiţii, interpretările societăţii se dezvoltă într-un cadru conceptual închis. La fel şi în ceea ce priveşte raportul dintre *normă* şi *drept*. Cînd Hegel interpretează ideea

de normă, o face în acel sistem de gîndire în care dreptul este expresia umană a unei naturi (societatea), în care statul este reflectarea acestei norme, și care nu poate fi numit, formulat, gîndit ca un obiect ce poate fi influențat. Dacă el a sesizat, într-adevăr, că „nu individul ca atare constituie absolutul adevărat, ci individul formal: veridicul este sistemul de viață etică (...)" [6], și „individul este produsul societății civile [și] formarea societății civile este posterioară formării statului, care trebuie s-o preceadă ca fiind ceva independent, pentru ca societatea să poată exista" [7].

Altfel spus, formarea statului ar fi, în aceste condiții, actul de naștere al societății, care și-ar fi putut apoi dezvolta propriile sale procedee de reglare. Apariția politicii, și în măsura în care acesteia îi este caracteristică însușirea conștientă (sau prin intermediul conștiinței) a naturii de către om (sau a naturii umane), ar fi coincis cu apariția dreptului. Dreptul ar constitui expresia conștientă a normei. Statul ar fi raționalizarea juridică a raporturilor sociale (de pildă a intereselor) dintre ființele omenești. Această raționalizare produce socializarea (cultura, victorie a omului asupra naturii) și organizarea oamenilor în cadrul societății: societatea civilă produce modalități practice de reglare internă. Sîntem însă în fața unui sistem plin de contradicții: ce s-ar putea spune despre organizarea societății (sînt acestea organizate?) înainte de „inventarea" statului? Despre aceasta să fie vorba atunci cînd se vorbește despre comunitarism și de comunismul primitiv? Un non-partaj esențial, bazat nu pe conștiință, ci pe instincte? Pe de altă parte, ce este acest „absolut adevărat" despre care vorbește Hegel, cum se manifestă el și ce rol joacă în apariția unei societăți (și deci și a statului)? Să se bazeze oare statul și modalitățile de reglare ale societății civile doar pe materialitate, pe acea asociere liberă și conștientă dintre oameni, într-un cuvînt, pe dialectica sistemului de necesități? Are, oare, sens să se formuleze obiecția că „în pofida reglării efectuate de chiar instituțiile interne societății civile, cum ar fi poliția și corpo-

[6] F. HEGEL, *Droit naturel*, p. 170, citat de S. MERCIER-JOSA în *Libéralisme et état de droit*, Paris, Méridien Klincksieck, 1992, p. 64.

[7] F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 182, add., p. 215, citat de S. MERCIER-JOSA, *op. cit.*, p. 65.

rația, dialectica sistemului de necesități nu are ca rezultat bunăstarea generală și durabilă a tuturor"[8]? Și, în această accepțiune, că ceea ce va asigura cu adevărat bunăstarea generală și deci coeziunea socială ar fi în legătură cu această raționalizare juridică a normelor, concentrată în noțiunea de stat? În asta va consta politica; fără stat, nici politică.

Caricatură a unei „analize tautologice", în care principala metodă de interpretare constă în a gîndi societatea ca rezultat al unei raționalizări juridice organizate în jurul „dialecticii necesităților". Bilanțul nu poate fi deci evaluat decît în termenii satisfacerii într-o măsură mai mare sau mai mică a acestor necesități. Trăim într-o lume închisă în ea însăși: societatea a început cu organizarea conștientă destinată să satisfacă necesități, iar măsurarea gradului de socializare se va face prin gradul de satisfacere a acestor necesități. În consecință, nu există societate decît dacă se realizează satisfacerea necesităților (care, pentru a exista, trebuie să fie conștiente). Problema este că însăși noțiunea de necesități este, prin natura sa, o reprezentare colectivă și nu una absolută. Ceea ce înseamnă că nu există societate decît dacă ea poate să răspundă nevoilor, așa cum sînt ele exprimate în societatea noastră. Nu există altă societate în afară de a noastră...

Se impune să ne întrebăm despre pertinența unor asemenea concepte pe care se bazează esența dezvoltării Europei moderne, cu credința în universalitatea concepțiilor sale și dorința de a o impune și altora. Nu există și acolo raporturi sociale, care consolidează grupurile umane, și le conferă o anumită coeziune (chiar și în afara statului)? Raporturile sociale situate în afara oricărei conștiințe politice, nu au determinat deja formarea grupurilor umane ca societăți[9]?

---

[8] S. MERCIER-JOSA, *op. cit.*, p. 68.

[9] În legătură cu acest subiect, v. P. CLASTRES în *La société contre état,* Paris, 1974, p. 186. Clastres a împins această afirmație pînă la a considera că unele societăți fără stat s-ar fi constituit, într-adevăr, împotriva statului, chiar dacă ele nu i-au cunoscut existența. Această capacitate de a evita o potențialitate este o teză interesantă dacă o comparăm cu ideea raționalității juridice ca unică formă de organizare socială a puterilor și intereselor. Într-o carte consacrată lui Clastre *(L'esprit des lois sauvages,* Paris, Seuil, 1987), MIGUEL ABENSOUR insistă asupra acestor puncte care îmi par esențiale: să nu asimilăm existența socialului cu existența statului, și să nu asi-

Întrebarea poate fi pusă și altfel: dacă societatea este determinată de, și în același timp determină, o cultură, atunci pe ce se bazează norma? Cum se manifestă concret norma în cadrul acțiunilor sociale? S-ar părea, dacă-l urmăm pe M. Freitag, că sîntem în fața unei „probleme fundamentale care nu a fost niciodată clarificată cu adevărat, din moment ce chiar pozitivismul se mulțumește să o îndepărteze: cea a naturii fundamentale a normalității, înțeleasă sub dublul său caracter ontologic și epistemologic, adică atît ca dimensiune imanentă acțiunii umane social-istorice pe de o parte, cît și ca o caracteristică intrinsecă oricărui discurs critic referitor la chiar această realitate, pe de altă parte"[10]. Cu siguranță, în științele sociale, istorice, economice, existența normelor deranjează: ea ne trimite într-o zonă obscură a științei pozitive, la aflarea dimensiunii unei transcendențe; există, oare, în vreo societate umană zone care să consolideze rațiunea, zone care să nu fie supuse organizării? Altfel spus, are cultura vreo latură ireductibil naturală? Sau, pentru a îndepărta problema, este legitim să reducem dimensiunea normativă la cea a dreptului și să afirmăm că se „vorbește despre o realitate a cărei cunoaștere (...) este de neimaginat, în afara unei norme — și care să fie acceptabilă de către toate părțile interesate. Și dacă se acceptă această idee a normei sociale, se va accepta atunci și ideea potrivit căreia această normă trebuie să fie elaborată în cadrul legii, și bineînțeles, ideea unei legi instituționale"[11]?

Restrîngerea normei la dubletul juridico-economic al axei stat-piață este caracteristică modernității. Este vorba de o manieră de a privi lucrurile, de o anume reprezentare a modernității, adică „ideologia legitimării imediate a pierderii normativității, a reducerii acțiunii la comportament, a unei culturi a imediatului în care viața își va pierde orice referință la propriul ei trecut și orice orientare spre viitor (...)"[12].

---

milăm puterea cu statul. „O societate contra statului nu desemnează o societate fără politică, și cu atît mai puțin un refuz al politicului [și, citînd *La société contre l'état*]; nu se poate gîndi socialul fără politică: cu alte cuvinte, nu există societate fără putere" (p. 117—118).

[10] M. FREITAG în *La revue du MAUSS*, nr. 4, Paris, La découverte, 2-ème trimestre 1989, p. 27.

[11] CL. ROCHE, *Libéralisme et état de droit, op. cit.*, p. 52.

[12] M. FREITAG în *La revue du MAUSS*, nr. 4, *op. cit.*, p. 32.

Norme, modernitate, reprezentări

Dialectica interesantă pentru noi, în acest studiu, constă în aceea că această ideologie a modernității, această a-normalitate, are toate caracteristicile unei reprezentări colective în sensul în care le definea Émile DURKHEIM. Lucrul care sprijină gîndirea conștientă și pozitivă referitoare la sfîrșitul normativității (la sfîrșitul ideologiilor, în limbaj obișnuit), este un punct evident neclar, un punct al non conștiinței absolute, o zonă în care irupe dimensiunea normativă a societății (dar oare ne-a părăsit ea vreodată ?). Într-adevăr, cum am putea să afirmăm că prin cunoașterea dimensiunii normative vom reuși să o organizăm și să o controlăm, dacă aceasta nu ar aparține ea însăși cunoașterii ? Gîndirea științifică, pozitivistă, a încercat să elimine acele aspecte ale raporturilor umane care nu sînt conștiente, contractualizîndu-le. Oamenii de știință au încercat să prelucreze sau să expliciteze dimensiunea normativă a societății, gîndind că astfel va putea fi organizată, cu alte cuvinte artificializată.

Acest demers va fi găsit cel mai explicit în opera lui Durkheim, îndeosebi în *Formele elementare ale vieții religioase.* Sociologia, știință a societății, nu poate ignora importanța legăturilor sociale, ceea ce constituie forța de coeziune a ființelor omenești. Durkheim o demonstrează încă din 1912, în studiul său despre religii. El afirmă ceea ce mulți oameni de știință sau pozitiviști încercaseră să infirme anterior : „cauza obiectivă, universală și eternă a acestor senzații *sui generis* din care este alcătuită experiența religioasă, este societatea“ [13]. Și continuă : „marile instituții s-au născut din religie. [cu următoarea remarcă, în notă] în plus, valoarea economică este un fel de putere, de eficacitate, și noi cunoaștem originea religioasă a ideii de putere“ [14]. Astfel, religia, sistem „pre-social“ în sensul în care practicile rituale și religioase existau cu mult înaintea societăților ce aveau stat (în asta constă importanța inducției efectuate de Durkheim, pornind de la religiile societă-

---

[13] E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Paris, PUF, 1985, p. 597.

[14] E. DURKHEIM, *op. cit.,* p. 598.

ţilor „arhaice"), există cu certitudine. Ştiinţa sociologică nu poate decît să se încline în faţa evidenţei: „este un sistem de fapte date; într-un cuvînt, este o realitate. Cum ar putea ştiinţa să nege o realitate?" [15]. Pozitivismul logic trebuie să recunoască existenţa unei realităţi sociale dominante (şi nu numai prelogice). Va fi nevoie de solide justificări în mediul ştiinţific pozitivist al epocii: nu există antinomie între ştiinţă şi religie. Nu i se mai contestă religiei decît „dreptul de a dogmatiza asupra naturii lucrurilor" [16].

Teoria pe care o va dezvolta Durkheim este aceea a reprezentărilor colective. Ea deschide calea unui nou mod de interpretare care va putea depăşi noţiune de individ sau de grup. Societatea nu mai este o simplă colecţie de indivizi „deoarece o societate nu constă pur şi simplu în masa de indivizi ce o formează (...), ci în primul rînd în ideea pe care şi-o face despre ea însăşi" [17]. Astfel se impune noţiunea de reprezentare, atunci cînd se examinează locul religiei în societate. „Ceea ce [limbajul] exprimă este maniera în care societatea, în întregul său, îşi reprezintă obiectele experienţei. Noţiunile care corespund diverselor elemente ale limbajului sînt reprezentări colective. Conceptele sînt reprezentări colective. (...) Fiecare civilizaţie posedă propriul său sistem organizat de concepte, care o caracterizează. (...) Or, o reprezentare colectivă este supusă în mod necesar unui control mereu repetat. (...) Reprezentările colective conţin deci, în mod necesar, elemente subiective" [18]. Plecînd de la aceste formulări, dispunem de un aparat conceptual (adică teoriile lui Durkheim fac să avanseze nivelurile de reprezentare ale societăţii, cel puţin din punct de vedere ştiinţific) care va permite să se examineze în altă manieră raporturile umane. Altfel decît doar prin prisma intereselor şi utilităţilor.

---

15 E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 614.
16 E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 614.
17 E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 604.
18 E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 620, 621, 622, 625, 634.

Hiperpozitivismul neagă pozitivismul

Dar probabil că Durkheim simte primejdia. Acceptînd conceptele ca fiind reprezentări colective, atunci ce este știința, care produce ea însăși concepte? „Valoarea pe care o atribuim științei depinde, într-un cuvînt, de ideea pe care ne-o facem în mod colectiv asupra naturii acesteia și asupra rolului său în viața societății; adică ea exprimă o stare de opinie“ [19]. Într-un anumit fel, sîntem aici la una dintre limitele științei pozitiviste: ceea ce demersurile științifice ne permit să observăm este poate chiar faptul că demersul științific este în primul rînd născut dintr-un sistem de reprezentări. Este o optică depinzînd de opinia fiecăruia. Hiperpozitivismul lui Durkheim tinde în practică la un puternic relativism, la o negare progresivă a pozitivismului: „știința opiniilor nu face opinie (...). Știința continuă să depindă de opinie în momentul în care pare a-i dicta (...). Forța sa de a influența opinia provine de la opinie“ [20].

Nevoită să considere drept obiect orice eveniment real, știința raționalistă și pozitivistă a sfîrșit prin a trebui să interpreteze ceea ce, pentru ea, era obiect al negării: dimensiunea simbolică și colectivă unind oamenii în cadrul societății. Pînă atunci, „poziția raționalistă [avea] o forță aparent irezistibilă [ținînd] de legăturile extrem de strînse care unesc patru entități pe jumătate reale, ideale pe jumătate: rațiunea, știința, democrația și Occidentul“ [21]. Cum să raționalizezi iraționalul societății (sau ceea ce este considerat astfel)? Cum să admitem supraviețuirea arhaismelor în modernitate? Într-o primă fază, scopul încercărilor raționaliste este să elimine din societate toate practicile iraționale: lumina rațiunii și a cunoașterii se revarsă poate sărmanii oameni, victime ale întunericului (obscurantismului). Întunericul nu este decît orbire sau cecitate, absența teoriei (în sensul în care teoria semnifică lucrul văzut). Nimic din credințele arhaice nu pare să aparțină unei construcții „civilizate“, adică lipsa conștiinței iraționalului nu putea duce la această domnie a libertății statului contractual. În trecere se

[19] E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 626.
[20] E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 626.
[21] A. CAILLE, *La revue du MAUSS*, nr. 4, p. 124.

uită *polisul* socratic. Rațiunea ca fiind cea care iluminează acțiunea nu este recentă în constituirea gîndirii occidentale [22]; alegoria peșterii lui Platon [23] ne reamintește oricînd teama filosofului față de gîndirea normală.

Hiperpozitivismul lui Durkheim (religia este un act social atîta timp cît îi putem distinge manifestările în cadrul societății) duce în final la a pune în discuție raționalitatea pe care s-ar baza lumea. Mai duce, de asemenea, la relativizarea gîndirii * și la obligația de a recunoaște faptul că „societatea se expune riscului unei posibile autodistrugeri sub impactul unei raționalități instrumentale și calculate atotputernice" [24]. Să fie factorii sociali cei pe care analiza pozitivistă și raționalistă nu i-a luat în considerare? Sau este vorba de o transcendență a cărei reducție raționalizată ar conduce la autodistrugere? Religia, pentru a relua exemplul lui Durkheim, are o funcție socială observabilă și evolutivă, sau este un constituent al tuturor societăților? Acest relativism se alătură poziției lui P. K. Feyerabend [25] (considerat de altfel, de unii, ca fiind un neopozitivist) la care relativismul nu este sinonim scepticismului sau imobilismului. Relativismul său nu devine fatalism. Chiar dacă o realitate ne depășește, ne rămîne posibilitatea de a alege. Expri-

---

22 Aș dori să precizez aici că noțiunea de Occident se referă la o cultură europeană comună și nu la recentele și efemerele clivaje politice ale secolului XX.

23 PLATON, *La République*, VII, 514 b, Paris, Flammarion, 1966, p. 273—277.

* Adică ceea ce ne rămîne atunci cînd „ne întoarcem la noi", și care se regăsește doar cînd sîntem față în față cu noi înșine.

24 G. BERTHOUD, *La revue du MAUSS*, nr. 1, 3-ème trimestre 1988. p. 165.

25 P. K. FEYERABEND, *Adieu la raison*, Paris, Seuil, 1989. Pentru P. K. F., „relativismul democratic nu exclude cercetarea unei realități obiective (...). Obiectivismul este tratat ca o tradiție între atîtea altele" (p. 74). În acest cadru, cercetarea lui Durkheim asupra religiei, cercetare „obiectivă" a tradiției, dar finalizată printr-o negare a ceea ce constituie obiectivismul, este interesantă; acest tip de contradicție — cercetarea realității este obligatoriu rațională deși această realitate nu este obligatoriu rațională — determină cu ce ajunge pozitivismul raționalist să se nege pe sine. Aceasta explică, de asemenea, de ce putem să îl considerăm pe P. K. F. ca fiind „nepozitivist". Această dispariție a frontierelor gîndirii, impusă de realitatea pe care doar știința este datoare să o reprezinte (obiectiv), creează posibiltatea metodologică de a realiza o schimbare paradigmatică.

marea oamenilor va reflecta în aceeași măsură pozițiile personale care se vor manifesta ca atare (adică nedisimulate sub masca adevărului), ca și gîndirea eficientă în cadrul cunoașterii științifice.

Științele contemporane, în mod deosebit științele sociale, au ele vocația de a extrage iraționalul din practicile sociale, pentru a promova practici „non-obscurantiste“? S-ar părea că după Durkheim și (mai ales) Mauss, „științele sociale au înlocuit progresiv idealismul abstract care legitima societățile ce promovau progresul, ordinea și rațiunea“[26], relativizînd locul elementului rațional-conștient.

Reîntoarcerea la critica liberalismului: programul anti-utilitarist al lui Marcel Mauss

Mary Douglas, în introducerea traducerii engleze a *Eseului despre dar*[27] afirmă că „Eseul despre dar este o ilustrare remarcabilă a metodei pozitiviste“ (p. 102). Dezvoltările noastre precedente ne conduc mai degrabă la a gîndi că de la gîndirea pozitivistă nu rămîne decît un ansamblu de tehnici (observația, comparatismul, ca o combinație situată între etnologie, istorie și sociologie) a cărei finalitate este cu certitudine depășită. Proiectul este relativist: cine conferă valoarea (relativă) și realitatea societăților? Există trăsături comune pe care s-ar fonda existența societăților fără stat și a celor ce cunosc statul? A pune această întrebare este echivalent cu a pune la îndoială ideea mecanicistă a progresului societății. Se poate ilustra această schimbare de paradigmă în felul următor: să ne imaginăm niște ființe vii, bidimensionale. Ele nu concep decît planul, cea de-a treia dimensiune, spațiul, fiindu-le inaccesibilă. Toate științele unor asemenea ființe se vor dezvolta în această lume cu doar două dimensiuni. A introduce ideea unei alte dimensiuni ar reveni la a nega observația, rezultatul oricărei experiențe sensibile, chiar sofisticată, și la a pune în discuție metoda. Acest lucru permite să se depășească experiența sensi-

[26] M. FREITAG, în *La revue du MAUSS*, nr. 4, *op. cit.*, p. 61.
[27] M DOUGLAS, în *La revue du MAUSS*, nr. 4, *op. cit.*, p. 99—115.

bilă (observaţia), pentru a construi o nouă teorie într-o nouă paradigmă (modelul tridimensional). În domeniul analizei societăţilor, se poate întrevedea o altă dimensiune a societăţii tocmai prin relativizarea datelor şi a interpretării faptelor relative la societatea în care trăim. Avansul luat de Mauss (faţă de Durkheim îndeosebi) constă în aceea că a deschis calea unei critici a modernităţii, a societăţii noastre, introducînd ideea că interesele conştiente nu sînt singurele cauze ale relaţiilor umane şi ale organizării societăţilor. Chiar dacă nu sînt decît schiţe (în particular în concluziile sale de morală, de sociologie economică şi morală), se poate spune, după exemplul lui M. Douglas că „el vorbeşte despre economie şi despre politică“ (p. 104), că acest text „face parte dintr-un plan ce atacă sistematic teoria politică a epocii sale ; este o pîrghie în sprijinul unui program anti-utilitarist“ (p. 101) şi arată imposibilitatea „liberalismului de a înţelege importanţa normelor colective“ (p. 105).

Această concluzie nu a fost formulată decît după parcurgerea unui drum lung, sinuos şi erudit. Mauss va fi mult mai reticent în inducţiile sale decît predecesorii săi. Titlul de *Eseu despre dar* indică destul de clar limitele pe care le fixează el însuşi acestui studiu : „forma şi cauzele darului în societăţile arhaice“. Noţiunile de valoare şi de schimb incluse în dar nu au decît vagi amintiri în modernitatea noastră. Chiar dacă nu putem decît să constatăm importanţa instituţiilor cu caracter colectiv în societăţile noastre : „nu există popor sau stat care să nu fie încadrat în altă societate, mai mult sau mai puţin nemăriginită, şi care să cuprindă toate popoarele“ [28] ; „nu poate exista vreo societate care să nu simtă nevoia de a întreţine şi de a întări, la intervale regulate, sentimentele şi ideile colective care-i definesc unitatea şi personalitatea“ [29].

Ipoteza lui M. Mauss indică, de altfel, direcţia cercetărilor sale : se poate reduce acea parte a schimburilor, considerată ca fiind constitutivă a legăturilor sociale, la utilitar şi raţional ? Putem să ignorăm că „ceea ce toţi se străduie să ignore este mecanismul uriaş al schimbului simbolic, şi mai cu seamă latura

---

[28] E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 609.
[29] E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 610.

sa economică, într-un cuvînt, darul ritual"[30], acest „dar ritual [care] este astfel, la originea unui climat raţional plin de o căldură permanent reîmprospătată (...)"[31] ? Darul ritual, pe care Mauss îl pune în evidenţă, nu este direct vizibil, nici accesibil observaţiei directe, fără medierea unei gîndiri speculative care să poată ghida interpretarea. Acest principiu nu se lasă redus sau analizat cu ajutorul instrumentelor conceptuale elaborate pentru înţelegerea schimburilor : economia, ca ştiinţă umană a schimburilor, lasă deoparte dimensiunea simbolică a acestora, reducînd-o la argumente secundare[32]. Căci scopul acestei ştiinţe nu este altul decît a descrie realitatea obiectivă a schimburilor, cu ajutorul unor instrumente potrivite de observaţie, adică instrumente a căror finalitate este în primul rînd exigenţa cunoaşterii. Darul ritual nu se lasă înţeles decît prin intermediul arhaismului, adică o recunoaştere a acestor „arhaisme" drept fapte sociale este una dintre condiţiile posibilităţii de a fi a unui discurs asupra existenţei însăşi a darului. Or, tocmai împotriva acestui arhaism s-a constituit gîndirea ştiinţifică de tip economic.

Acceptînd să ieşim din cadrul cercetării adevăratului obiectiv al schimburilor, putem atunci încerca să-i interpretăm multiplele semnificaţii, atîta timp cît „rigoarea gîndirii nu este inspirată de către cercetarea adevărului, ci de aceea a semnificaţiei. Adevărul şi semnificaţia nu constituie unul şi acelaşi lucru"[33], adică trebuie să acceptăm (acesta este sensul hiperpozitivismului lui Mauss) să depăşim „interpretarea semnificaţiei conform modelului realităţii"[34]. Darul ritual nu se lasă redus la un ansamblu de fenomene obiective. Evidenţierea sa izvorăşte dintr-o apropiere hermeneutică, printr-o interpretare globală şi complexă a realităţii în care trăiesc oamenii. Fe-

---

30 G. NICOLAS, în *La revue du MAUSS*, nr. 12, trim. III 1991, p. 7.

31 G. NICOLAS, *op. cit.*, p. 7.

32 Deşi, după cum nota A. INSEL în *La revue du MAUSS*, nr. 12, *op. cit.*, p. 111, „încrederea, autoritatea şi ierarhia, oportunismul, spiritul de clan, normele şi convenţiile şi-au făcut apariţia, după două decenii, în articole publicate de reviste economice internaţionale prestigioase şi riguroase".

33 H. ARENDT, *La vie de l'esprit*, Paris, PUF, vol. 1, p. 30 (ediţia a III-a).

34 H. ARENDT, *op. cit.*, p. 17.

nomenele ce constituie de obicei începutul și scopul științelor noastre nu au sens în teoria darului, decît într-un fel de inducție operată pornind de la o axiomă : recunoașterea caracterului fundamental al laturii simbolice a schimburilor. Este o axiologie al cărui caracter speculativ îl sesizăm cu ușurință. Dar ea nu trebuie demonstrată, căci „este o lege totală, fără autor“ [35].

Schimbul şi darul : problematica legăturii sociale

După ce a dezvoltat amplu problematica darului din cele două puncte de vedere, subliniind originea sa arhaică (Samoa, Melanezia, Trobriand, Nord-vestul american, dreptul roman, indo-european și hindus, germanic, celtic și chinez), M. Mauss abordează capitolul IV al *Eseului despre dar* generalizîndu-și demersul : „este posibil să extindem aceste observații la propriile noastre societăți. O parte considerabilă din morala și chiar din viața noastră stă încă sub semnul darului, al îmbinării dintre obligație și libertate“ [36].

Ceea ce ne interesează în special în noua problematică propusă de *Eseul despre dar* este extinderea sferei de cuprindere a noțiunii de schimb în afara domeniului strict al economicului și al intereselor. Acesta este „mecanismul prin care interesele individuale se îmbină pentru a forma un sistem social fără a mai trece prin schimbul comercial“ [37]. Această formulare a lui Mary Douglas este din nefericire restrictivă : ea creează un fel de dihotomie între legăturile sociale și schimburile comerciale. Ca și cum calea novatoare, aceea care ne va face să ieșim cu adevărat din cadrul gîndirii liberale și individualiste, nu ar putea considera schimburile comerciale ca purtătoare ale acestui simbolism. Mai precis, ca și cum schimburile sau structurile sociale interindividuale nu ar fi decît schimburi legate de interesele unor indivizi, pe care ideea de dar le-ar face caduce.

---

35 G. NICOLAS, *op. cit.*, p. 17.

36 M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie,* Paris, PUF, 1985, p. 258.

37 M. DOUGLAS. în *La revue du MAUSS,* nr. 4, p. 110.

Gîndirea liberală, centrată pe a sa problematică a libertății, nu poate percepe dimensiunea obligației inerente darului, deci și a schimbului, decît ca o constrîngere, o resurgență a unui trecut arhaic. Reciproca, ideea de a introduce simbolismul darului în cadrul schimburilor comerciale nu face decît să anuleze sfera intereselor și a valorii în cadrul schimbului. Se poate afirma că lupta liberalismului pentru libertate și împotriva obligațiilor, este în fond distructivă pentru coeziunea socială. Cum să ne imaginăm o libertate lipsită de întîlnirea cu celălalt și de obligațiile pe care le produce ? Era oare liber Robinson Crusoe ?

Din concluziile de natură morală și de sociologie morală ale *Eseului despre dar* se degajă ideea că fără modalități raționale de reglare, societatea modernă este într-o măsură mai mare o sursă de inegalități, de suferință și de tiranie decît arhaismul pe care se presupune că l-ar fi înlocuit. Dar dacă aceste modalități de ajustare nu țin cont de dimensiunea necomercială a schimbului, ce constituie legătura socială, există toate șansele ca reglajul să fie ineficient. Este necesar să se dezvolte în instituții mecanisme capabile să gireze la nivelul întregii societăți ceea ce înainte era de competența comunității. Fără a ne gîndi la reîntoarcerea la comunitarism, ceea ce ar fi o utopie periculoasă, societatea modernă trebuie să producă modalități de organizare care să compenseze pierderea acelei obligații „primitive" care asigură coeziunea socială. Trebuie, în același timp, să întărim legăturile sociale (numite comunitare) și să orientăm nivelul politico-instituțional către moduri de organizare care să permită o coeziune cît mai cuprinzătoare.

Acesta este sensul formulării lui Mauss : „Putem și trebuie să revenim la arhaic, la esență ; vom regăsi motivații pe care le cunosc încă multe societăți și grupuri umane numeroase : bucuria de a dărui în public ; plăcerea unor cheltuieli artistice generoase ; cea a ospitalității și a sărbătorii private și publice. Asigurarea socială, solicitudinea mutualității și a cooperării, aceea a grupului profesional (...) valorează mai mult decît simpla securitate personală pe care o garantează nobilul arendașului, mai mult decît viața meschină pe care ne-o creează leafa hotărîtă de către patronat (...). Este chiar posibil să ne imaginăm cum ar arăta o societate în care ar domni asemenea principii (...). Ceea ce credem că ar reveni, după cum vom ve-

dea, la primatul constant al dreptului, ca principiu al vieţii sociale normale“ [38].

Putem totuşi, să considerăm că aceste elemente arhaice ar fi dispărut, că ele ar fi fost reduse de către raţionalismul economic al societăţii noastre ? Putem să admitem, ca şi Mary Douglas, că „în mod cert protecţia socială şi sistemul de asigurare a sănătăţii sînt instituţii semnificînd o solidaritate autentică, chiar dacă, în fond, nu mai mult decît un număr de alte lucruri : similitudinea nu ne conduce prea departe“ [39] ? Ni se pare, din contra, că studierea marilor sisteme contemporane de reglare socială (şi în mod deosebit sistemul social francez care costă în jur de 1 400 miliarde de franci anual, adică aproape echivalentul bugetului de stat al Franţei) va fi revăzut prin prisma paradigmei maussiene, un cîştig.

Puterea darului în contemporaneitate

Două sau trei exemple ne par necesare pentru a clarifica sensul pe care vrem să-l dăm unei interpretări maussiene a formei moderne de solidaritate (considerată ca un înlocuitor indispensabil al acelui tot ce reprezenta în trecut obligaţia la nivel comunitar). Primele două exemple sînt citate de Mauss. Trebuie să remarcăm, în legătură cu eseul lui Emerson *On gifts and presents,* că acesta „marchează foarte bine plăcerea şi neplăcerea de a primi cadouri“ [40]. Faptul de a primi un cadou ne pune în situaţia de debitor : neliniştea ce însoţeşte bucuria cadoului nu provine de la valoarea acestuia (în sensul comercial) ; ea provine de la ceea ce devine, odată cu primirea cadoului, datoria faţă de donator. Şi din faptul că nu sîntem liberi să refuzăm cadoul decît rupînd această relaţie. Mauss remarcă de altfel că „greva foamei este încă utilizată în Irlanda“ [41]. Persoana care se sinucide în acest fel îşi plăteşte datoria, din punctul său de vedere, în mod definitiv. Nu mai

---

38 M. MAUSS, *op. cit.*, p. 263.
39 M. DOUGLAS, *op. cit.*, p. 113.
40 M. MAUSS, *Oeuvres : 3°, Cohésions sociales et divisions de la sociologie,* Paris, Minuit, 1960, p. 51.
41 M. MAUSS, *op. cit.*, p. 57.

există posibilitatea unui contra-dar şi astfel datoria este achitată. Această achitare este în acelaşi timp materială (căci mortul nu mai poate restitui...) şi simbolică : preţul morţii este un contra-dar puternic care împiedică, fără excepţie, transmutarea datoriei asupra descendenţilor (în cazul datoriilor dintre persoane). Atunci cînd este vorba de datoriile „publice", statul reclamă datoria de la descendenţi, ceea ce neagă ideea sinuciderii considerate contra-dar. Dacă acest lucru permite o gestiune mai bună a datoriei publice, în schimb restrînge posibilităţile individului de a-şi achita datoriile şi, în consecinţă, creează obligaţii suplimentare. Ne putem pune problema să aflăm dacă aceste noi obligaţii întăresc coeziunea socială şi, pe de altă parte, care sînt semnificaţiile lor din punctul de vedere al libertăţii.

Să ne imaginăm acum o invitaţie la nişte prieteni. Se subînţelege că li se va duce un dar (un buchet de flori, de exemplu). Nu ne obligă nimeni, dar vom face tot posibilul pentru a proceda astfel. De asemenea, ar fi o necuviinţă ca, neputînd procura florile, să le înlocuim cu o sumă de bani de o valoare echivalentă (îţi dau o hîrtie de 100 de franci, căci atîta costă florile pe care ar fi trebuit să ţi le cumpăr). Ceea ce nu poate nega că acel cadou n-ar avea o valoare comercială : florile au un preţ pe piaţă. Adesea sîntem îndemnaţi să facem cadouri somptuoase (cel puţin în raport cu resursele de care dispunem). *Eseul despre dar* ne oferă instrumente care să ne ajute să înţelegem caracteristicile vieţii noastre sociale, şi care au o implicaţie economică majoră : care este partea din venitul individual consacrat economiei „în afara necesităţilor", inutile, a cadourilor ? Care este raţiunea de a fi a Sfîntului Nicolae sau a lui Moş Crăciun ? Interpretarea care afirmă că acestea ar fi evenimente create de comerţ pentru propriul profit este desigur insuficientă.

Stat, piaţă, societate civilă

Ajunşi în acest punct, s-ar putea spune că există pe de o parte relaţii de apropiere ce pun în legătură directă indivizii între ei, şi care vor fi guvernate de tripla obligaţie a darului, şi pe

de altă parte de reguli „sociale“, gîndite rațional și bazate pe drept și economie, ce guvernează relațiile dintre grupele de indivizi. Altfel spus, societatea organizată ca stat se va sustrage arhaismelor, factorilor determinanți ai relațiilor dintre indivizi. Liberalismul care proclamă reglarea prin intermediul pieții, stipulînd că piața este definită prin libera interacțiune dintre indivizi, reflectă foarte bine această dihotomie. Dar cum să ne imaginăm o societate solidară, adică pur și simplu o societate în care raporturile umane să nu fie rezultanta ideii de piață și de utilități economice ?

Gramsci este cel care a teoretizat cu cea mai mare claritate societatea civilă ca o ambivalență între „hegemonia politică și culturală a unui grup social asupra întregii societăți, drept conținut etic al noțiunii de stat“ [42] și rezultanta „liberei inițiative și a individualismului economic“ [43]. Societatea este reprezentată fie sub forma sa organizată (statul), fie sub forma sa „naturală“ (schimbul economic). Cu *Eseul despre dar* ar fi incorect să gîndim societatea ca fiind reprezentată în întregime, în funcționarea și problematica sa sub aceste două forme ale axei Stat-Piață : societatea nu se manifestă decît economic (raporturile comerciale, piață) sau politic (în sensul restrîns al statului ca formă unică și desăvîrșită a politicii : a se raporta la nota 9). Putem considera mai degrabă ideea că societatea civilă, statul și piața sînt trei nivele diferite de interpretare ale societății, care nu se suprapun decît parțial (este imaginea a trei cercuri care se întretaie). Societatea civilă, organizată politic de către stat (în democrația modernă) și condusă parțial de raporturile de piață, este în același timp guvernată masiv de către raporturile ce nu aparțin pieței, constituind darul. Reciproc, dacă această structură a darului are o asemenea importanță în societate, puterea obligației de a dărui condiționează în mod egal ceilalți poli (statul și piața) ai societății. Vom regăsi deci în structurile pieței sau în instituțiile create de stat rezultatele obligației de a dărui. Astfel, unele instituții ale societății noastre (avînd stat) nu ar exista decît prin prisma unei obligații ce-i revine statului, față de cetățeni. Cel puțin în democrație. Statul totalitar sau tiranic pare mai puțin dator

[42] J. TEXIER. în *Libéralisme et état de droit*, p. 188.
[43] *Ibidem*, p. 206.

cetăţenilor săi... Raportul este inversat, dar darul este prezent ; cetăţenii sînt însă cei consideraţi datori, în toate, faţă de stat.

În democraţie, puterea este structurată conform intereselor economice, care sînt principalii factori de decizie. Însă puterea, în mîinile unei oligarhii, nu poate exista decît dacă ea este acceptată de către populaţie (altfel nu ar mai fi o putere democratică). Acceptarea puterii provine din faptul că indivizii bogaţi au un anumit număr de obligaţii : ei nu se îmbogăţesc decît prin munca altora (sau altfel nu sînt aşa de bogaţi) fiind deci datori faţă de populaţie. „Bogaţii [trebuie] — în mod liber, sau chiar cu forţa — să se considere din nou ca un fel de trezorieri ai concetăţenilor lor“ [44].

Într-o societate modernă, adică acolo unde legăturile sociale de apropiere, legăturile comunitare sînt eclipsate de obligaţiile legale şi economice, coeziunea socială este asigurată prin sisteme obligatorii (adică pentru îndeplinirea cărora nu se poate pune problema opţiunii, sub ameninţarea exploziei sociale), analoge darului. Aceste structuri se referă în primul rînd la ceea ce permite fiecăruia să trăiască în securitate, funcţie tradiţională a legăturii comunitare : copilăria, bătrîneţea şi boala necesită apariţia unor instituţii publice sau para-publice. Trebuie asigurată populaţiei o oarecare „securitate socială“ pe care societatea civilă, singură, nu o poate asigura. În afară de această securitate socială, codiţiile unui minimum de coeziune socială, de altfel indispensabilă vieţii în societate, nu mai sînt întrunite.

Coeziune socială şi economie

Or, această coeziune are un preţ : pentru ca statul democratic să-şi poată asigura puterea, el trebuie să permită această coeziune socială. Fără coeziune socială, statul nu mai are putere reală şi, pentru ca cei de la putere să se menţină în posturi de decizie, vor acţiona în mod autoritar şi/sau violent..., ceea ce nu mai înseamnă democraţie. Se poate face următoarea analogie :

[44] M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie,* p. 262.

după Pierre Clastres, un șef indian își asigură puterea fiind cel mai generos, adică dedicîndu-și munca și bogăția pentru *a da* celor din grupul său ; puterea modernă, dacă este acceptată de către toți, trebuie să-și asigure într-o manieră analogă permanența, fiind darnică, adică permițînd o redistribuire a bogățiilor colective. Puterea democratică se bazează pe capacitatea sa de redistribuire a bogăției naționale. Această capacitate este deci o obligație în sensul obligativității darului. Simbolic, și, dacă puterea se bazează pe o parte importantă a producției, și economic, această redistribuire trebuie asigurată prin contribuția prioritară a celor mai bogați (avînd un acces privilegiat la nivelurile de decizie). Cei mai bogați trebuie să dăruiască, sensibil, cel mai mult. Altfel, vor trebui să-și asigure puterea prin alte forme decît prin cele democratice : ei vor trebui să-și asigure bogăția în detrimentul coeziunii sociale, adică prin constrîngere și violență.

Această constatare demonstrează fragilitatea lumii actuale. Interpretarea economică dominantă a schimburilor va avea tendința să limiteze caracterul obligatoriu al redistribuirii. Dacă ideologia economistă va fi dominantă, adică dacă principalul (dacă nu chiar singurul) factor de echilibru social este avuția globală și nu obligația de a dărui, se va ajunge repede în situația în care redistribuirea să fie apreciată ca fiind antieconomică, periculoasă pentru bogăția națiunii.

Potlatch-ul modern

Acesta pare a fi cazul democrațiilor noastre occidentale în care redistribuirea este organizată efectiv, dar este prezentată ca o povară greu de susținut. Vastul sistem francez de securitate socială, de exemplu, provine din fonduri prelevate din mediul economic : cotizațiile (de boală, bătrînețe, șomaj, familie) sînt achitate de salariați și mai ales de patronii acestora. Dar acest sistem este un risipitor economic uriaș (1 400 miliarde de franci pe an în Franța). De asemenea, un buget echivalent este destinat de stat unor lucrări colective (apărare națională, educație, transporturi), a căror funcție este departe de a fi pur utilitară. Privită prin prisma darului, aceasta constituie, din

punctul nostru de vedere, o obligaţie imperioasă a societăţii. Sistemele arhaice s-au transformat şi se manifestă sub această formă, fără ca faptul să fie remarcat (cu excepţia lui M. Mauss). Privită prin prisma economicului, această risipă prezintă un viciu redibitoriu : costul este exorbitant pentru economia naţională (aproape 50% din P.N.B., ceea ce se numeşte tocmai *prelevări obligatorii*). Altfel spus, punctul de vedere economic stipulează că obligaţia decurgînd din lege (care nu face decît să reflecte o obligaţie normativă), de a neutraliza o parte importantă a veniturilor prin această redistribuire, este contraproductivă. Căci, această parte nu mai poate servi la investiţii şi la creşterea bogăţiei de care ar putea profita cu toţii. Aceasta ar însemna să uităm faptul că o coeziune socială este indispensabilă pentru a realiza producţia economică. Punerea în pericol, din motive pur economice, a coeziunii sociale ar fi, poate, un şi mai mare pericol pentru economie. Aceasta ne mai aminteşte de potlatch, unul dintre elementele fundamentale ale *Eseului despre dar* [45]. Analogia este frapantă : sistemul de protecţie socială pe care l-am dezvoltat în democraţiile moderne ar putea fi considerat o formă particulară de potlatch (în care „prestaţiile sînt făcute într-o formă predominant voluntară [securitatea socială în Franţa este o formă contractuală], deşi ele sînt, în fond, absolut obligatorii" [46]). Într-adevăr, în sistemul protecţiei sociale, există atît obligaţie cît şi prestaţie (atît de importantă încît este prezentată ca fiind totală). Mai mult, aceste forme de prestaţie depăşesc cadrul unui răspuns la nevoi strict economice : de exemplu, o întrerupere a lucrului constituie o legitimare a nemuncii în aceeaşi măsură în care dreptul de a fi plătit, în cazul unei boli antrenînd o incapacitate de muncă temporară sau definitivă, legitimează prelevarea de indemnizaţii.

Dimensiunea economică a societăţii este în prezent atît de importantă încît nu există nici o posibilitate de a trăi în afara

---

[45] Este vorba de „sistemul prestaţiilor totale". Cuvîntul semnifică „a hrăni, a consuma". „Se merge [în societăţile din nord-vestul american] pînă la lichidarea pur somptuară a bogăţiilor acumulate pentru a-l eclipsa pe şeful rival şi, în acelaşi timp, asociat". M. MAUSS, în *Essai sur le don*, p. 151—152.

[46] *Ibidem*, p. 151.

circuitului monetar. Au trecut vremurile cînd aveam părinți la țară și cînd ne întorceam din week-end cu o mulțime de cîrnați și cartofi. Chiar și grădinile de legume de la periferie nu mai sînt decît o resursă secundară. Societatea modernă impune deci necesitatea unor venituri bănești pentru a supraviețui. Ea impune munca, mediatoare a relației dintre necesități (mîncare, somn, locuință) și resurse. Se muncește în zone bine delimitate ale circuitului productiv și acest lucru permite accesul la ansamblul producției.

Această complexitate, inerentă modernității, face ca situația să devină fragilă din două puncte de vedere :

— pentru societate : sarcinile din ce în ce mai specifice implică o specializare din ce în ce mai mare și o putere mereu crescîndă a unor minorități asupra ansamblului populației (de exemplu grevele de la metrou) ;

— pentru individ : cea mai mică incapacitate antrenează o situație de strîmtorare absolută, dacă nu este asigurată securitatea la nivelul societății.

Dar sistemul stat-protecție socială nici nu ar exista, probabil, dacă singura sa funcție ar fi de tampon între nevoile și resursele indivizilor. Sau nu ar exista decît strict rațional, adică ar permite o adaptare strictă a resurselor la nevoi. Presiunea gîndirii economiste tinde de altfel ca acel sistem să fie privit astfel. Cine face ca, în pofida tuturor tentativelor de raționalizare (chiar și în țări ultra-liberale de tipul S.U.A. sau Marea Britanie *), costul acestui sistem să crească fără încetare, risipa mărindu-se neîncetat ? Să ne amintim că în Franța, creșterea cheltuielilor legate de sănătate este de 7—8% pe an, în timp de P.N.B. de doar 2%. A pune această întrebare duce la punerea sub semnul întrebării a modului de gîndire a sistemului de protecție socială și a limitelor pe care vrem să i le impunem.

Potlatch-ul prezintă și el acest caracter de risipă. Se constată că, acolo unde există potlatch, economia locală poate fi ruinată. După fiecare sărbătoare redistributivă trebuie să se pornească de la zero.

* Este de altfel picant să constatăm că în ultra liberala Mare Britanie, sistemul etatizat (dar pe cale de a fi privatizat) costă de două ori mai puțin decît sistemul american, cu rezultate probabil mai bune !

S-ar putea crede că sumele înghițite de protecția socială reprezintă un fel de potlatch modern și permanent. Dintr-un punct de vedere, coeziunea socială, cu atît mai mult cu cît societatea este mai bine organizată, trece prin această nevoie de cheltuieli cît mai mari. Economia trebuie gîndită în acest mod, haotic, al ruinării necesare îmbogățirii (obligația coeziunii sociale : să produci pentru a dărui, pentru a risipi), mai degrabă decît pe baza modelului liniar și continuu de creștere și progres (dezvoltare).

Recent, o convenție între asigurarea de boală, stat și sindicatul medicilor a încercat să stăvilească „spirala infernală" a creșterii cheltuielilor. Pentru aceasta, s-a hotărît să se definească niște criterii raționale de limitare a cheltuielilor, adică să se definească ceea ce este legitim să se facă din punct de vedere tehnic. Analiza este strict de felul cost/avantaj, acesta din urmă fiind evaluat strict utilitar. Or, relația doctor-bolnav nu poate fi redusă la o aplicație tehnică a unei științe, de către un specialist asupra unui pacient. Raportul dintre cererea pacientului, nevoile sale și oferta care i se face este foarte complexă. Nu se poate afirma că medicul care va prescrie prea multe medicamente o va face datorită incompetenței tehnice. El se folosește de asemenea de „irațional", de subconștient. Medicul gireazǎ această parte, ireductibilă, de irațional prin intermediul mijloacelor sale specifice (tehnice) cum ar fi : tehnică radiologică, medicamente, consultații repetate de „psihoterapie" etc.

A dori să reduci această parte irațională într-o determinare pur tehnică și utilitară a mijloacelor pe care le folosește un medic pentru a răspunde cererilor pacienților ni se pare sortit eșecului : fie că aceasta nu va avea nici un efect, fie va ruina funcția socială a medicului și a medicinei. Această legătură cu tehnica este un mijloc obligatoriu pentru medicina actuală, pentru asigurarea contribuției sale la coeziunea socială. Această funcție pare într-adevăr mai importantă chiar decît cea pur terapeutică (eficacitatea medicinei este în bună parte un discurs ideologic). Dar sub rezerva de a transforma medicina într-o practică mai direct socială (ceea ce nu înseamnă mai puțin costisitoare), sau de a conferi sistemului de sănătate un caracter mai „comunitar" (sistem în care legăturile dintre profesioniști

și populație să nu mai fie mijlocite doar prin simpla tehnică medicală), nu întrevedem cum vom putea continua să asigurăm, sub presiunea economică, contribuția pe care o are medicina în cadrul coeziunii naționale.

Există o obligație morală imensă de redistribuire pentru societate. A o regla prin restricții economice fără a dezvolta sisteme de înlocuire este periculos. Aceste „sisteme" de înlocuire nu pot face uitată problematica darului în cadrul legăturii sociale.

Astfel, democrația și puterea economică sînt indisolubil legate de o formă arhaică de schimb simbolic la nivelul întregii societăți. A repune în discuție această funcțiune pentru motive pur economice este probabil unul dintre cele mai mari pericole pentru democrație. Acest gen de organizare macrosocială a raporturilor umane necesită, pentru a fi vizibilă pe planul libertății individuale, o redistribuire gigantică, de tip „potlatch". Altfel spus, această formă de societate și de politică necesită o mare redistribuire de bogății. Pentru a o realiza, societățile trebuie să *producă* bogății. Democrația de tip occidental ar fi, astfel, o formă de societate ce are nevoie de bogăție. În acest caz, a o impune drept model lumii va fi echivalent cu o dispoziție contradictorie: pentru a deveni liber și bogat (adică democratic, ca noi), va trebui să începeți prin a vă ruina (securitatea socială este ruinătoare)!

Reciproc, a încerca să reglezi cheltuielile potlatch-ului modern care este sistemul de protecție socială și de stat nu conduce oare la a vrea să reformezi condițiile puterii și ale producției fără a-i schimba fundamentele? Nu mai există oare mijloace de a regîndi și redefini formele de viață socială care să permită rezolvarea acestui gen de contradicții, știind că democrația presupune bogăția care este ea însăși amenințată de condițiile specifice democrației?

Marcel Mauss spunea că ar trebui „să revenim la arhaic" [47]. Arhaicul însă reapare adesea sub forme foarte negative (Liban, Jugoslavia), mai ales cînd nu este luat în ansamblu. Or, luptele pentru putere se bazează pe critica gestiunii. O consecință a acestei modalități critice *mărginite* este că puterea devine din

[47] M. MAUSS, *op. cit.*, p. 263.

ce în ce mai mult exterioară față de obligația de redistribuire către cetățeni. Bineînțeles că analiza pur economică trebuie să existe. Dar ceea ce ne învață M. Mauss este că, dacă analiza rămîne doar la acest nivel, disfuncționalitățile cele mai evidente vor produce violență iar oligarhia va acapara progresiv bogățiile și puterea, fără a exista speranța vreunui reglaj social. Altfel spus, democrația nu va fi viabilă.

S-ar părea că, în faza în care se află democrațiile moderne, ar trebui să întărim legăturile arhaice, solidaritatea cea mai strînsă între cetățeni. Forma pe care o descria M. Mauss[48] ni se pare necesară dar insuficientă, atît din punctul de vedere al prestațiilor propriu-zise (în accepțiunea lor utilitară) cît și din punct de vedere al legăturilor sociale (nu se pot rezolva problemele pe care societatea le pune în legătură cu marginalitatea, de exemplu, cu un drept venit din altă parte).

Cale comunitară și dezvoltare socială

Alternativa liberalismului între mai multă libertate (și deci și liber-arbitru individual) și mai multă egalitate pare a fi deci insuficientă. Coeziunea socială este totodată condiție și consecință a libertății. Această libertate trece prin forme moderne de potlatch. Dar aceste forme moderne se manifestă cu niște proporții care pun în pericol echilibrul global. Soluția ar consta în regîndirea alternativei dintre calea pur economică și cea a „socialismului de stat“. Aceasta revine la a ne imagina că arhaicul ar putea să reapară în cotidian și local menținînd în același timp formele moderne ale solidarității, obligatorii pentru ca societatea care are stat să nu devină prea autocratică sau totalitară. Este, de asemenea, necesar să se asigure un minimum de coerență economică, în așa fel încît obligația socială de a dărui, organizată în acest „potlatch modern“ să se poată realiza fără ca ruina antrenată astfel să fie producătoare de

48 Acest „socialism de stat“ (*op. cit.*, p. 260) în care „sînt grupări care privesc: statul, comunele, așezămintele publice de asistență, casele de pensii, casele de economii, societățile de ajutor, patronatul, salariații“ (*op. cit.*, p. 262).

tensiuni politice și economice ireversibile. Adică fără ca primatul economicului să facă să intervină forțele violenței.

O gîndire a modernității axată pe dar și nu doar pe schimbul de tip economic ar consta în a reintroduce sau a întări acțiunea comunitară * paralel cu o întărire a structurilor socio-politice moderne ale democrației. A întări acțiunea comunitară ar fi de asemenea un mijloc posibil de dezvoltare a spiritului civic și a democrației. Ceea ce pare în prezent o urgență pentru țările care se consideră drept democratice. Fără a vorbi de altele, în care condițiile modernității democratice nefiind reunite, a impune o cale occidentală este fără îndoială ineficient în sensul libertății și bunăstării, cel puțin atîta timp cît ea nu este regîndită pe plan local.

Secolui XX ne-a dat două revoluții ce-au oferit o optică cu totul nouă asupra realității înconjurătoare: Einstein pentru fizică, cu teoria relativității și M. Mauss pentru optica asupra societății. În mod special această lucrare, *Eseul despre dar,* deși scurt, este un eveniment marcant în istoria ideilor. Punerea în practică a acestor două teorii le-a rezervat acestora destine diferite: descoperirea energiei atomice și a fabricației de bombe atomice pentru prima, o uitare respectuoasă pentru cealaltă.

Or, studiindu-l pe Marcel MAUSS, în privim ca pe unul dintre fondatori, el fiind asociat profesorului și colegului său Durkheim, și unei școli etnologice care a îmbătrînit (Malinowski, Lévy-Bruhl, Boas, Evans-Pritchard etc.), fiind puțin cunoscut și încă și mai puțin analizat. Nici urmă a recunoașterii contribuției sale excepționale. Cîțiva autori îi preiau ideile, fiecare aducînd o contribuție proprie: Lévy-Strauss, Mary Douglas. Există, de altfel, în Franța, o Mișcare Anti-utilitaristă de Științe Sociale (M.A.U.S.S.) care publică o revistă excelentă sub direcția lui A. Caille. Dar cel mai des Mauss nu este nici măcar pomenit: deși Durkheim este binecunoscut licențiaților, Mauss este uneori complet ignorat.

Ni se pare fundamental să se dezvolte, pornind de la opera lui Mauss, o nouă optică asupra societății noastre contemporane. Să se pornească din punctul în care Mauss și-a lăsat teoria și să se examineze mai departe cele cîteva ipoteze for-

* Dar nicidecum comunitaristă, adică în care dimensiunea comunitară nu s-ar sprijini decît pe o bază etno-culturală.

mulate mai sus. Ele ar putea forma nucleul unor practici, unor experimente sociale, pe care Mauss nu le dezaproba : după asigurările sociale și securitatea socială, calea comunitară a sănătății și a problemelor sociale.

Dar timpul presează ; societățile redevin, o dată în plus, violente și intolerante. Puterea nu se exercită decît tiranic (chiar și acolo unde s-a ieșit din totalitarism). Nu avem timp să ne dedăm unor studii vaste și erudite doar de dragul scopului, în sine foarte frumos, de a face să progreseze cunoașterea. Ceea ce trebuie să progreseze este capacitatea de a gîndi a fiecăruia, a fiecărui factor social. Ceea ce trebuie dezvoltat la nivel comunitar, este accesul la rațiune, logosul, acea capacitate a fiecăruia de a gîndi, pentru a nu recădea în acea stare pe care H. Arendt o dezvăluia în legătură cu Eichman : „singura caracteristică notabilă care se putea observa în conduita acestuia, fie în cea din trecut, fie cea manifestată în cursul acestui proces și de-a lungul interogatoriilor care l-au precedat, era de natură complet negativă : nu era o stupiditate, ci o *lipsă de gîndire*“ [49]. Este vorba de această gîndire care, în maniera lui Marcel Mauss, ne permite să depășim reducționismul pozitivismului și să considerăm fenomenele sociale, oricare ar fi ele, ca fiind mai degrabă părți sociale decît reapariții ale trecutului ce ar trebui eliminate, așa cum lumina filosofiei și a științelor moderne au împrăștiat întunericul barbariei. Este, pentru noi, învățătura esențială a lui Marcel Mauss, învățătură ce rămîne de o tulburătoare actualitate.

MICHEL BASS
COMBS-LA-VILLE, 22 decembrie 1992

[49] H. ARENDT, *La vie de l'esprit,* Paris, PUF, 1992, vol. 1, p. 19.

INTRODUCERE

Despre dar şi în particular despre obligaţia de a întoarce cadourile

Epigraf

Iată cîteva strofe din Havamal, unul din cele mai vechi poeme ale Eddei scandinave [1]. Ele pot servi drept epigraf al acestei lucrări, introducînd cititorul direct în atmosfera de idei şi de fapte în care se va desfăşura demonstraţia noastră [2].

39 N-am văzut niciodată om atît de generos
Şi atît de dornic să-şi cinstească oaspeţii
încît „primitul să nu fie primit"
nici un om atît de... (adjectivul lipseşte)
al bunurilor sale
încît a primi înapoi să-i fie neplăcut [3].

---

[1] Domnul Cassel este cel care m-a adus pe urma textului, *„Theory of Social Economy"*, vol. II, p. 345. Savanţii scandinavi sînt familiarizaţi cu această caracteristică a antichităţii lor naţionale.

[2] Domnul Maurice Cahen este cel care a binevoit să facă pentru noi această traducere.

[3] Strofa este neclară, mai ales pentru că adjectivul din versul 4 lipseşte, dar sensul devine limpede cînd se adaugă, cum se face de obicei, un cuvînt cu semnificaţia de generos, cheltuitor. Versul 3 este şi el dificil. Domnul Cassel traduce: „care să nu ia ceea ce i se oferă". Traducerea d-lui Cahen, din contra, este literală. „Expresia este ambiguă, ne scrie el, unii înţeleg: «încît să primească să nu-i fie plăcut», după alţii «încît a primi un dar nu comportă obligaţia de a-l întoarce». Eu înclin spre a doua explicaţie". În ciuda incompetenţei noastre, în ceea ce priveşte scandinava veche, ne permitem o altă interpretare. Expresia corespunde în mod cert unui vechi *centon* ce trebuie să însemne ceva de genul „primitul este primit". Admiţînd aceasta, versul ar face aluzie la acea stare de spirit în care se află vizitatorul şi cel vizitat. Se presupune că fiecare îşi oferă ospitalitatea sau darurile ca şi cum nu-i vor fi întoarse niciodată. Cu toate acestea, fiecare acceptă darurile vizitatorului sau contraprestaţiile gazdei pentru că sînt bunuri şi, de asemenea, pentru că ele constituie un mijloc de a întări un contract în care ei sînt parte integrantă.

41 Cu arme și veștminte
prietenii trebuie să-și facă bucurii ;
o știe fiecare prin el însuși (din propriile experiențe)
Cei care își fac reciproc daruri,
sînt mult timp prieteni
dacă lucrurile reușesc să ia o bună turnură.

42 Trebuie să fii prieten
prietenului tău
și să oferi cadou pentru cadou ;
și mai trebuie să oferi rîs pentru rîs,
și durere pentru minciună.

44 Știi, dacă ai un prieten
în care te încrezi
și vrei să fie bine,
trebuie să-ți contopești sufletul cu al său,
cadou oferă-i la cadou
și vizita să i-o întorci cît mai des.

44 De ai un altul
ce crezi că te înșeală
și vrei să fie bine
să-i spui cuvinte alese
avînd doar gînduri prefăcute
și înapoind minciună la minciună.

46 La fel și cel
în care n-ai încredere,
pe care-l suspectezi în sentimente,

Ni se pare chiar că am putea discerne în aceste strofe o parte și mai veche. Structura tuturor este aceeași, curioasă și clară. În fiecare, o zicală juridică formează nucleul : „a primi să nu fie primit" (39), „cei care-și oferă cadouri sînt prieteni" (41), „să oferi cadou pentru cadou" (42), „trebuie să-ți contopești sufletul cu al său / cadou oferă-i la cadou" (44), „avarului mereu i-e frică de cadouri" (48), „cadoul oferit mereu așteaptă un cadou în schimb" (145), etc. Este o veritabilă colecție de dictoane. Acest proverb, sau regulă, este înconjurat de un comentariu care îl dezvoltă. Deci, aici avem de-a face nu numai cu o foarte veche formă de drept., ci chiar cu o foarte veche formă de literatură.

tu să-i surîzi
dar să-i vorbeşti în silă,
darurile ce i le faci să semene cu cele ce-ai primit

48 Oamenii generoşi şi de valoare
au viaţa cea mai bună ;
ei nu au pic de frică.
Dar un poltron, de tot se teme ;
avarului mereu i-e frică de cadouri.

M. Cohen ne semnalează de asemenea şi trofa 145 :

145 Mai bine e să nu te rogi (să nu ceri)
decît să sacrifici prea mult (zeilor) :
Cadoul oferit mereu aşteaptă un cadou în schimb.
Mai bine să n-aduci ofrande
decît să cheltui tot cu ele.

Program

Acesta este subiectul. În civilizaţia scandinavă şi în numeroase altele, schimburile şi contractele se fac sub formă de cadouri, teoretic de bună voie, în realitate oferite şi înapoiate în mod obligatoriu.

Lucrarea este un fragment al unor studii mai vaste. De mai mulţi ani, atenţia noastră s-a îndreptat în acelaşi timp asupra regimului dreptului contractual şi asupra sistemului prestaţiilor economice între diversele secţiuni ori subgrupuri din care se compun societăţile aşa-zis primitive şi cele cărora le-am putea spune arhaice. Există în această privinţă o enormă înlănţuire de fapte, ce sînt ele însele foarte complexe. Totul se amestecă, tot ce înseamnă viaţă socială a societăţilor care le-au precedat pe ale noastre — pînă la cele protoistorice. Prin asemenea fenomene sociale „totale“, cum ne propunem să le numim, se exprimă simultan toate tipurile de legi : religioase, juridice şi morale — politice şi familiale în acelaşi timp ; economice — şi acestea presupunînd forme particulare de producţie şi de consum, sau mai curînd de prestaţie şi de distribuţie ; fără a

mai lua în calcul fenomenele estetice, la care ne conduc aceste fapte, sau cele morfologice, pe care le manifestă aceste legi.

Din toate aceste teme foarte complexe și din multitudinea de aspecte sociale în mișcare nu vrem să luăm în considerare decît o caracteristică, profundă, dar izolată : caracterul voluntar, ca să zicem așa, aparent liber și gratuit, dar în același timp constrîns și interesat, al acestor prestații. Ele au îmbrăcat aproape întotdeauna forma darului, a cadoului oferit cu generozitate, chiar atunci cînt gestul ce însoțește tranzacția nu este decît ficțiune, formalism și minciună socială, mascînd obligația și caracterul economic. Și, cu toate că vom indica riguros diversele principii care au dat acest aspect unei forme de schimb necesare — cu alte cuvinte, chiar diviziunii muncii sociale — dintre toate principiile vom studia în profunzime doar unul. *Care este regula de drept și de interes care, în societățile trecute sau arhaice, face ca darul primit să fie înapoiat în mod obligatoriu ? Ce forță există în obiectul pe care îl oferim, forță care îl determină pe cel ce primește să întoarcă darul la rîndul său ?* Iată problema de care ne vom apropia în mod special, amintind în același timp și altele. Sperăm ca printr-un număr destul de mare de exemple, să dăm un răspuns la această problemă precisă și să arătăm în ce direcție se poate angaja un adevărat studiu al problemelor corelate. Vom vedea, de asemenea, spre ce noi probleme sîntem conduși : unele privind o formă permanentă a moralei contractuale, adică : modul în care dreptul real rămîne pînă în zilele noastre legat de dreptul individual ; altele privind formele și concepțiile care au guvernat întotdeauna, cel puțin în parte, schimbul, și care parțial mai înlocuiesc încă noțiunea de interes individual.

Vom atinge astfel un dublu scop. Pe de o parte, vom ajunge la concluzii, într-un fel arheologice, asupra naturii tranzacțiilor umane în societățile care ne înconjoară sau tocmai ne-au precedat. Vom descrie fenomenele de schimb și de contract în acele societăți care nu sînt lipsite de piețe economice, așa cum s-a pretins, — căci piața este un fenomen uman care, în opinia noastră, nu este străin nici uneia dintre societățile cunoscute — dar în care regimul schimbului este diferit de al nostru. Vom vedea că exista și acolo o piață încă înainte de apariția instituției negustorilor și înaintea invenției lor esențiale, moneda

propriu-zisă ; cum funcţiona ea înainte de a fi găsite formele, aşa-zis moderne (semitice, elenice, elenistice şi romane), ale contractului şi vînzării pe de o parte, şi moneda bătută pe de altă parte. Vom vedea morala şi economia care acţionează în aceste tranzacţii.

Şi cum vom constata că o asemenea morală şi o asemenea economie mai funcţionează şi în societăţile noastre, în mod constant şi, să spunem, subiacent, cum credem că ele constituie piatra pe care s-au clădit societăţile noastre, vom putea deduce cîteva concluzii morale asupra unor probleme pe care criza dreptului şi a economiei noastre le pune, şi acolo ne vom opri. Această pagină de istorie socială, de sociologie teoretică, de concluzii de morală, de practică politică şi economică, nu ne conduce în fond decît la a pune o dată în plus, sub forme noi, întrebări mai vechi şi totuşi noi [4].

Metoda urmată

Am urmat o metodă de comparaţie exactă. Mai întîi, ca întotdeauna, n-am studiat subiectul decît în zone determinate şi alese : Polinezia, Melanezia, Nord-Vestul american ; am abordat cîteva sisteme de drept mai importante. Apoi, bineînţeles, nu am ales decît drepturile unde, datorită documentelor şi muncii filologice, am avut acces chiar la conştiinţa societăţilor înseşi, căci este vorba de termeni şi de noţiuni ; aceasta a restrîns şi mai mult aria comparaţiilor noastre. În sfîrşit, fiecare studiu a ţintit spre sisteme pe care ne-am impus să le descriem, pe fiecare în parte, în întregime, renunţînd deci la acea comparaţie constantă în care totul se amestecă şi unde instituţiile îşi pierd orice culoare locală iar documentele savoarea [5].

---

4 N-am reuşit să consult BURCKHARD, *Zum Begriff der Schenkung*, p. 53 sq.

Dar pentru dreptul anglo-saxon, faptul pe care l-am pus în lumină a fost corect înţeles de POLLOCK şi MAITLAND, *History of English Law*, vol. II, p. 82 : „The wide word gift, which will cover sale, exchange, gage and lease." Cf. *ibid.*, p. 12 ; *ibid.*, p. 212—214 . „Nu există dar gratuit care să ţină loc de lege".

A se vedea şi dizertaţia lui Neubecker în legătură cu zestrea germană, *Die Mitgift*, 1909, p. 65 sq.

5 Notele şi unele comentarii sînt indispensabile doar specialiştilor.

Prestaţie. Dar şi potlatch

Prezenta lucrare face parte dintr-o serie de cercetări pe care le efectuăm de mult timp, domnul Davy şi cu mine, asupra formelor arhaice ale contractului [6]. Un rezumat al lor este necesar.

Nu pare să fi existat vreodată, nici pînă într-o epocă mai apropiată de noi, în societăţile pe care poate greşit le numim primitive sau inferioare, nimic din ceea ce numim Economie naturală [7]. Printr-o stranie dar clasică aberaţie, s-au ales chiar, pentru a reda tipul acestei economii, textele lui Cook despre schimb şi troc la polinezieni [8]. Or, sînt aceiaşi polinezieni pe care-i vom studia şi noi, şi despre care vom vedea cît sînt de îndepărtaţi, în materie de drept şi de economie, de stadiul natural.

În economiile şi în drepturile precedente nouă, nu s-au constatat, ca să zicem aşa, niciodată simple schimburi de bunuri, de avuţii şi de produse, în cadrul unei pieţe desfăşurate între indivizi. În primul rînd, nu indivizii ci colectivităţile sînt cele care se obligă reciproc, schimbă şi contractează [9]; persoa-

[6] DAVY, *Foi jurée (Travaux de l'Année Sociologique, 1922)*; a se vedea indicaţiile bibliografice în MAUSS, „O formă arhaică a contractului la traci", *Revue des Etudes grecques,* 1921; R. LENOIR, „Instituţia Potlatch-ului", *Revue Philosophique,* 1924.

[7] F. SOMLO, *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft* (Institut Solvay, 1909), a dat o bună interpretare acestor fapte şi o expunere sumară prin care, p. 158, porneşte pe acea cale pe care ne vom angaja şi noi înşine.

[8] GRIERSON, *Silent Trade,* 1903, a adus deja argumentele necesare pentru a înlătura această prejudecată. La fel şi VON MOSZKOWSKI, *Vom Wirtschaftsleben der primitiven Völker,* 1911; dar el consideră furtul ca primitiv, şi confundă în general dreptul de a lua cu furtul. Vom găsi o frumoasă expunere de fapte Maori în W. VON BRUN, *Wirtschafts organisation der Maori* (Beitr. DE LAMPRECHT, 18), Leipzig, 1912, unde un capitol este consacrat schimbului. Lucrarea cea mai recentă asupra economiei popoarelor aşa-zis primitive este: KOPPERS, Ethnologische Wirtscaftsordnung, *Anthropos,* 1915—1916, p. 611 la 651, p. 971 la 1079; bună mai ales pentru expunerea doctrinelor; puţin dialectică în rest.

[9] De la ultimele noastre publicaţii, am constatat în Australia, un început de prestaţie stabilită între triburi, nu numai între clanuri şi fratrii, îndeosebi cu ocazia morţii. La kakaduzii din teritoriul nordic, există o a treia ceremonie funerară, după cea de-a doua înmor-

nele prezente la contract sînt persoane morale : clanuri, triburi, familii, care se înfruntă și se opun, fie în grupuri ce se înfruntă chiar pe teren, fie prin intermediul șefilor, fie prin ambele posibilități deodată [10]. În plus, ceea ce schimbă, nu sînt numai bunuri și averi, mobile sau imobile, lucruri necesare economic. Sînt, înainte de toate, formule de politețe, ospeții, ritualuri, servicii militare, femei, copii, dansuri, sărbători, tîrguri în care piața nu constituie decît un moment și în care circulația valorilor nu este decît unul din termenii unui contract mult mai general și mult mai de durată. În sfîrșit, aceste prestații și contraprestații se prezintă sub o formă mai degrabă voluntară, prin daruri sau cadouri, cu toate că sînt în fond riguros obligatorii, cel puțin în caz de confruntări private sau publice. Numim toate acestea *sistemul prestațiilor totale*. Tipul cel mai pur al acestor instituții ni s-a părut a fi reprezentat de alianța dintre cele două fratrii din triburile australiene sau nord-ame-

---

mîntare. În timpul acesteia, oamenii fac un fel de anchetă judiciară pentru a determina cel puțin fictiv cine a fost autorul morții prin farmece. Dar, spre deosebire de ceea ce se întîmplă în majoritatea triburilor australiene, nu se manifestă nici o vendetă. Oamenii se mulțumesc să-și adune lăncile și să stabilească ce vor cere în schimb. A doua zi, lăncile sînt transportate într-un alt trib, de exemplu, Umoriu, unde este perfect cunoscut scopul acestei acțiuni. Acolo lăncile sînt așezate în grămezi și grupate după proprietari. Urmînd un tarif dinainte cunoscut, obiectele dorite sînt așezate în fața acestor grămezi. Apoi sînt retrimise toate la tribul Kakadu (Baldwin SPENCER, *Tribes of the Northern Territory*, 1914, p. 247). Sir Baldwin menționează că aceste obiecte pot fi schimbate din nou pe lănci, fapt pe care nu-l înțelegem prea bine. Din contra, lui îi este greu să înțeleagă legătura dintre funeralii și asemenea schimburi, și adaugă că „nici băștinașii nu știu". Obiceiul este totuși perfect inteligibil : este într-un fel o tranzacție juridică obișnuită, ce înlocuiește răzbunarea, servind în același timp drept origine pieții intertribale. Acest schimb de obiecte este în același timp un schimb de garanții de pace și de solidaritate la doliu și, așa cum se obișnuiește în Australia, între clanurile familiilor asociate și legate prin căsătorie. Singura diferență este că de această dată, obiceiul a devenit intertribal.

[10] Chiar un poet așa de tardiv ca Pindar spune : νεανία γαμβρῷ προπίνων οἶκοθεν οἶκαδε, *Olimpique*, VIII, 4. Întregul pasaj resimte încă starea de drept pe care o descriem. Temele darului, ale bogăției și căsătoriei, ale onoarei, favorului, alianței mesei în comun și băuturii consacrate, chiar tema geloziei care stimulează căsătoria, toate sînt reprezentate aici prin cuvinte expresive și demne de comentarii.

ricane în general, la care ritualurile, căsătoriile, succesiunea la bunuri, legăturile de drept și de interes, rangurile militare și sacerdotale, totul este complementar și presupune colaborarea celor două jumătăți ale tribului. Ele conduc, spre exemplu, jocurile [11]. Triburile tlinkit și haida din nord-vestul american exprimă bine natura acestor practici, spunînd că „două fratrii își arată respectul" [12].

La aceste două triburi din nord-vestul american și în toată regiunea apare încă o formă cu siguranță tipică, dar evoluată și relativ rară, a prestațiilor totale. Ne-am propus să o numim *potlatch,* cum fac de altfel și autorii americani, utilizînd numele *chinook,* devenit parte a limbajului curent al albilor și indienilor din Vancouver pînă în Alaska. „Potlatch" înseamnă, la bază, „a hrăni", „a mînca" [13]. Aceste triburi, foarte bogate, care trăiesc în insule, pe coastă, sau în regiunea dintre Munții Stîncoși și coastă, își petrec iernile într-o sărbătoare perpetuă: banchete, tîrguri și piețe, constituind, în același timp, adunarea solemnă a tribului. Adunarea este ordonată ținînd cont de confreriile sale ierarhice, de societățile sale secrete, deseori confundate cu primele și cu clanurile; și totul, clanuri, căsătorii,

---

[11] Vezi ca exemplu, regulile importante ale jocului cu mingea la tribul Omaha: Alice FLETCHER și LA FLESCHE, Omaha Tribe, *Annuel Report of the Bureau of American Anthropology,* 1905—1906, XXVII, p. 197 și 366.

[12] KRAUSE, *Tlinkit Indianer,* p. 234 și următoarele, a remarcat acest caracter al sărbătorilor și ritualurilor și al contractelor pe care le descrie, fără să le dea încă numele de potlatch. BOURSIN, în PORTER, Report on the Population etc., of Alaska, în *Eleventh Ceusus* (1900), p. 54—66 și PORTER, *ibid.,* p. 33, au remarcat caracterul de glorificare reciprocă a potlatch-ului, de această dată numindu-l. Dar cel mai bine l-a consemnat SWANTON: Social Conditions etc., of the Tlingit Indians, *Ann. Rep. of the Bureau of Amer. Ethn.,* 1905, XXVI, p. 345, etc. Conform observațiilor noastre, *Ann. Soc.,* vol. XI, p. 207 și DAVY, *Foi jurée,* p. 172.

[13] Despre sensul cuvîntului *potlatch,* a se vedea BARBEAU, *Bulletin de la Société de Géographie de Québec,* 1911, Davy, p. 162. Totuși, nu mi se pare că sensul propus ar fi originar. Într-adevăr, BOAS arată că pentru cuvîntul potlatch, în Kwakiutl și nu în Chinook, este valabil sensul *Fedder,* hrănitor, și „place of being satiated", loc unde te saturi. Kwakiutl Texts, Second Series, *Jesup Exped.,* vol. X, p. 43, n. 2; cf. *ibid.,* vol. III, p. 517, s.v. POL. Dar cele două sensuri ale cuvîntului potlatch — de dar și de aliment, nu se exclud, forma esențială a prestației fiind aici alimentară, cel puțin teoretic. Asupra acestor sensuri, vezi mai departe p. 45.

inițieri, ședințe de șamanism și de cult al marilor zei, toteme sau strămoși comuni ori individuali ai clanului, totul se amestecă într-o țesătură de nedescurcat de ritualuri, de prestații juridice și economice, de stabilire a rangurilor politice în societatea bărbaților, în trib și în confederațiile tribale și chiar internaționale [14]. Dar ceea ce trebuie remarcat la aceste triburi, este principiul de rivalitate și antagonism care domină toate practicile. Se ajunge pînă la luptă, pînă la trimiterea la moarte a șefilor și a nobililor ce se înfruntă astfel. Pe de altă parte, se merge pînă la distrugerea somptuoasă [15] a bogățiilor acumulate pentru a eclipsa șeful rival și, în același timp, asociat (de obicei un bunic, socru sau ginere). În acest sens este o prestație totală, căci întregul clan contractează pentru toți, pentru tot ce au și tot ce fac, prin intermediul șefului [16]. Dar această prestație din partea șefului îmbracă un aspect agonistic foarte marcant. Este fundamental cămătărească și somptuoasă, și asistăm înainte de toate la o luptă a nobililor pentru a stabili între ei o ierarhie de care mai apoi profită întregul clan.

Propunem să păstrăm numele de *potlatch* pentru acel gen de instituție pe care am putea-o numi, cu maximum de precizie și fără nici un pericol, *prestații totale de tip agonistic.*

Pînă aici n-am întîlnit deloc exemple ale acestei instituții decît în triburile din nord-vestul american și în cele dintr-o

---

14 Latura juridică a potlatch-ului este cea pe care au studiat-o Dl. ADAM în articolele sale din *Zeitschr. f. vergleich, Rechtswissenschaft,* 1911 şi urm. şi *Festschrift* la Seler, 1920, şi Dl. DAVY în a sa *Foi jurée.* Latura religioasă și cea economică nu sînt mai puțin importante, și trebuiesc tratate în profunzime. Natura religioasă a persoanelor implicate și a lucrurilor schimbate sau distruse nu sînt deloc independente de natura însăși a contractului, nu mai mult decît valorile ce le sînt afectate.

15 Indigenii haïda spun „să omori" bogăția.

16 A se vedea documentele lui Hunt în BOAS, Ethnology of the Kwakiutl, *XXXV-th Annual Rep. of the Bureau of American Ethn.,* vol. II, p. 1340, unde se va găsi o descriere interesantă a modului în care clanul aduce șefului contribuția pentru potlatch, și cuvintele interesante ce i le adresează. Șeful spune: „Căci aceasta nu va fi în numele meu. Va fi în numele vostru și voi veți deveni faimoși printre triburi cînd se va spune că vă oferiți proprietatea pentru un potlatch" (p. 1342, I. 31 și următoarele).

parte a nordului, american [17], în Melanezia şi în Noua Guinee [18]. În celelalte regiuni, adică în Africa, în Polinezia și în Malaezia, în America de Sud, în restul Americii de Nord, baza schimburilor între clanuri și familii ni se pare că rămîne tipul cel mai elementar al prestației totale. Totuși, unele studii mai aprofundate fac să apară astăzi un număr considerabil de forme intermediare între schimburile de o rivalitate exacerbată, schimburile de distrugere a bogățiilor precum cele din nord-vestul american și din Melanezia, și celelalte, avînd un spirit de competiție mai moderat, în care contractanții rivalizează în cadouri : astfel, noi ne întrecem azi în a oferi daruri, în banchete, nunți, în simple invitații, și ne simțim încă obligați să ne *revanchieren* [19] cum spun germanii. Am constatat aceste forme intermediare în lumea indo-europeană antică, în particular, la traci [20].

În acest tip de drept și de economie sînt conținute diverse teme — reguli și concepții. Cel mai important, printre aceste mecanisme spirituale, este, evident, cel care te obligă să oferi un dar în schimbul celui primit. Or, nicăieri în altă parte, rațiunea morală și religioasă a acestei constrîngeri nu este mai evidentă decît în Polinezia. Studiind-o în amănunt, vom vedea clar care este acea forță ce obligă să se returneze un dar primit și, în general, să se ducă la îndeplinire contractele reale.

---

17 Domeniul potlatch-ului depășește într-adevăr limitele triburilor din nord-vest. Îndeosebi, trebuie să considerăm acel „asking Festival" al eschimoșilor din Alaska, el fiind altceva decît un împrumut de la triburile indiene vecine : vezi mai departe p. 57 n. 45.

18 A se vedea observațiile noastre din *Ann. Soc.*, vol. XI, 101 și vol. XII, p. 372—374 și *Anthropologie*, 1920 (C. R. la ședințele Institutului francez de Antropologie). LENOIR a semnalat două tipuri destul de diferite ale potlatch-ului în America de Sud (Expediții maritime în Melanezia în *Anthropologie*, sept. 1924).

19 THURNWALD, *Forschungen auf den Salomo Inseln*, 1912, vol. III, p. 8, utilizează cuvîntul.

20 *Rev. des Et. grecques*, vol. XXXIV, 1921.

CAPITOLUL ÎNTÎI

Darurile schimbate și obligația de a le restitui (Polinezia)

I

Prestația totală, bunuri uterine contra bunuri masculine (Samoa)

În aceste studii asupra extensiei sistemului de daruri contractuale, s-a crezut mult timp că în Polinezia există potlatch propriu-zis. Societățile polineziene în care instituțiile erau mai evoluate nu păreau să depășească sistemul „prestațiilor totale“, al contractelor perpetue între clanuri care-și pun în comun femeile, bărbații, copiii, ritualurile etc. Faptele pe care le-am studiat, îndeosebi în Samoa, obiceiul remarcabil de a schimba rogojini cu blazoane între șefi, la căsătorie, nu ni s-au părut mai presus de acest nivel [1]. Elementul de rivalitate, de distrugere, de luptă părea să lipsească ; nu și în Melanezia. În sfîrșit, aveam prea puține fapte. Acum, am fi mai puțin critici.

Mai întîi, sistemul de cadouri contractuale din Samoa se extinde dincolo de căsătorie : darurile însoțesc evenimentele care

---

[1] DAVY, *Foi jurée*, p. 140, a studiat aceste schimburi în legătură cu căsătoria și raporturile cu contractul. Vom vedea că ele au un alt scop.

urmează: naşterea unui copil[2], circumcizia[3], boala[4], pubertatea fetelor[5], ritualurile funerare[6], comerţul[7].

Apoi, două elemente esenţiale ale potlatch-ului propriu-zis sînt bine conturate: cel al onoarei, al prestigiului, „mana", ce conferă bogăţie[8] şi cel al obligaţiei absolute de a întoarce darurile de teama de nu pierde „mana", această autoritate, acest talisman şi sursă de bogăţie ce constituie autoritatea însăşi[9].

Pe de o parte, Turner ne spune: „După ceremoniile legate de naştere, după ce au primit şi oferit darurile *oloa* şi *tonga* — adică bunurile masculine şi bunurile feminine — soţul şi soţia nu sînt mai bogaţi decît înainte. Dar au satisfacţia de a fi văzut,

---

2 TURNER, *Nineteen years in Polynesia*, p. 178; *Samoa*, p. 82 sq.; STAIR, *Old Samoa*, p. 175.

3 KRÄMER, *Samoa Inseln*, vol. II, p. 52—63.

4 STAIR, *Old Samoa*, p. 180; TURNER, *Nineteen years*, p. 225; *Samoa*, p. 142.

5 TURNER, *Nineteen years*, p. 184; *Samoa*, p. 91.

6 KRÄMER, *Samoa Inseln*, vol. II, p. 105; TURNER, *Samoa*, p. 146.

7 KRÄMER, *Samoa Inseln*, vol. II, p. 96 şi p. 363. Expediţia comercială, *malaga* (cf. *walaga*, Noua Guinee) este foarte apropiată de potlatch, fiind caracteristică expediţiilor în arhipelagul melanezian vecin. Krämer foloseşte cuvîntul *Gegengeschenk*, pentru schimbul de *oloa* contra *tonga*, schimb despre care vom vorbi. În plus, dacă nu trebuie să cădem în exagerările etnografilor englezi ai şcolii lui Rivers şi Elliot Smith, nici în cele ale etnografilor americani care, urmîndu-l pe Boas, văd în întreg sistemul potlatch-ului american, o serie de împrumuturi, trebuie totuşi să dăm extinderii instituţiilor importanţa cuvenită; în special în acest caz, în care comerţul înfloritor, de la insulă la insulă, din port în port, pe distanţe foarte mari şi din timpuri foarte îndepărtate, a vehiculat nu numai bunuri ci şi modalităţi de schimb. Malinowski, în lucrările pe care le vom cita mai tîrziu, a avut dreptate în această privinţă. A se vedea un studiu despre unele dintre aceste instituţii (Melanezia de Nord-Vest) în R. LENOIR, Expediţii maritime în Melanezia, *Anthropologie*, septembrie 1924.

8 Emulaţia dintre clanurile maori este menţionată destul de des, în special în legătură cu sărbătorile, ex. S. P. SMITH, *Journal of the Polynesian Society* (citată prescurtat în continuare prin *J. P. S.*), XV, p. 87.

9 Motivul pentru care, în acest caz, nu spunem că este vorba despre potlatch propriu-zis, este acela că lipseşte caracterul uzurar al contrapartidei. În acelaşi timp, după cum vom vedea în dreptul maori, faptul de a nu înapoia darurile duce la pierderea a ceea ce ei numesc *mana*, „a obrazului", cum spun chinezii; şi în Samoa trebuie să dai şi să înapoiezi din acelaşi motiv.

ceea ce ei consideră o mare onoare : mulţimea de bunuri reunite, cu ocazia naşterii fiului [10]." Pe de altă parte, aceste daruri pot fi obligatorii, permanente, şi fără altă contraprestaţie decît starea de drept care le antrenează. Astfel, copilul pe care sora, şi în consecinţă cumnatul, unchi după mamă, îl primesc spre creştere de la frate şi cumnat, este el însuşi numit *tonga,* adică un bun uterin [11]. El este „canalul prin care bunurile de natură indigenă [12], *tonga,* continuă să se transfere de la familia copilului spre această familie. Pe de altă parte, copilul este pentru părinţii săi un mijloc de a obţine bunuri, de o natură diferită *(oloa)* de cea a părinţilor ce l-au adoptat, şi aceasta pe toată durata vieţii copilului". „...Acest sacrificiu (al legăturilor naturale) creează o facilitate sistematică de trafic între proprietăţile autohtone şi cele străine". În concluzie, copilul, bun uterin, este mijlocul prin care bunurile familiei uterine se schimbă contra celor de natură masculină. Şi este suficient să constatăm că, trăind la unchiul după mamă, copilul are evident dreptul de a trăi acolo şi, în consecinţă, dreptul general asupra proprietăţilor unchiului, pentru că sistemul de „fosterage" apare ca fiind cel mai apropiat de dreptul recunoscut al nepotului uterin asupra proprietăţilor unchiului în regiunile melaneziene [13]. Nu lipseşte decît tema rivalităţii, a luptei şi a distrugerii, pentru ca să fie „potlatch".

Dar să remarcăm cei doi termeni : *oloa* şi *tonga ;* sau mai bine să-l reţinem pe al doilea. Tonga desemnează unul dintre *pa-*

---

[10] TURNER, *Nineteen years,* p. 178, *Samoa,* p. 52. Tema ruşinii şi a onoarei este fundamentală în potlatch-ul nord-american, vezi de ex. în PORTER, *11 th Census,* p. 34.

[11] TURNER, *Nineteen years,* p. 178, *Samoa,* p. 83, numeşte copilul „adoptat". El se înşeală. Obiceiul este exact un „fosterage", o educaţie dată în exteriorul familiei natale, cu precizarea că acest „fosterage" este un fel de reîntoarcere la familia uterină, deoarece copilul este crescut în familia sorei tatălui, în realitate la unchiul său, după mamă, soţul acesteia. Nu trebuie uitat că în Polinezia sîntem în ţări cu dublă pternitate : uterină şi masculină, vezi lucrarea lui Eldson BEST, *Maori Nomenclature, Ann. Soc.,* vol. VII, p. 420 şi observaţiile lui DURKHEIM, *Ann. Soc.,* vol. V, p. 37.

[12] TURNER, *Ninetten years,* p. 179 ; *Samoa* p. 83.

[13] Vezi observaţiile noastre despre *vasu* în Fiji. În *Procès-verb.* de l' I. F. A., în *Anthropologie,* 1921.

rapharnalia permanente, în mod special rogojinile de căsătorie [14], pe care le vor moșteni fetele născute din această căsătorie, decorațiile, talismanele, ce intră prin intermediul femeii în familia proaspăt întemeiată, cu obligația de returnare [15] ; ca destinație ele sînt un fel de imobile. *Oloa* [16] desemnează pe scurt acele obiecte, majoritatea mai ales instrumente, specifice soțului ; acestea sînt în mod esențial mobile. De asemenea, aplicăm acum acest termen lucrurilor provenind de la albi [17]. Este, evident, o extensie recentă a termenului. Putem neglija traducerea lui Turner : *„oloa-foreign“ ; „tonga-native“*. Ea este inexactă și insuficientă, dacă nu chiar fără interes, căci ea dovedește că unele proprietăți numite *tonga* sînt mai atașate pămîntului [18], clanului, familiei și persoanei decît altele numite *oloa.*

Dar dacă extindem cîmpul de observație, noțiunea *tonga* ia imediat o altă amploare. În limba maori, în tahiti, în tanganeză și mangarevană ea conotează tot ceea ce este proprietate propriu-zisă, tot ce te face bogat, puternic și influent, tot ceea

---

14 KRÄMER, *Samoa Inseln,* s.v. *toga,* vol. I, p. 482 ; vo. II, p. 90.

15 *Ibid.,* vol. II, p. 296 ; cf. p. 90 *(toga = Mitgift)*; p. 94, schimb de *oloa* contra *toga.*

16 *Ibid.,* vol. I, p. 477.VIOLETTE, *Dictionnaire Samoan-Français,* s.v. *toga* spune foarte bine : „bogățiile țării constînd din rogojini fine și *oloa,* bogății precum case, ambarcațiuni, stofe, puști“ (p. 194, col. 2) ; și trimite la *oa,* bogății, bunuri, în care se includ toate articolele străine.

17 TURNER, *Nineteen years,* p. 179, cf. p. 186. TREGEAR (la cuvîntul *toga,* s.v. *taonga), Maori Comparative Dictionary,* p. 468, confundă proprietățile ce poartă acest nume cu cele numite *oloa.* Este bineînțeles o neglijență.

Revista ELLA, Polynesian native clothig, *J. P. S.* vol. IX, p. 165, descrie astfel rogojinile *(ie tonga) :* „Erau bogăția principală a indigenilor ; ei se serveau de ele ca de un mijloc monetar în schimburile de proprietate, la căsătorii și în ocazii speciale de curtuazie. Erau păstrate în familie ca *heirloms* (bunuri înlocuite), iar vechile *ie* sînt mai cunoscute și mai apreciate pentru a fi aparținut la vreo familie celebră“ etc., cf. TURNER, *Samoa,* p. 120. Toate aceste expresii, după cum se va vedea, își au echivalent în Melanezia, în America de Nord, și în folclorul nostru.

18 KRÄMER, *Samoa Inseln,* vol. II, p. 90, 93.

ce poate fi schimbat, obiectele de compensaţie [19]. Acestea sînt în exclusivitate tezaurele, talismanele, blazoanele, rogojinile şi idolii sacri, uneori chiar tradiţiile, cultele şi ritualurile magice. Regăsim aici noţiunea de proprietate-talisman, de care sîntem siguri că este generalizată în toată această lume malaezo-polineziană şi chiar în întregul Pacific [20].

II

Spiritul lucrului oferit (Maori)

Or, această observaţie ne duce spre o constatare foarte importantă. *Taonga* sînt, cel puţin în teoria dreptului şi a religiei maori, foarte legate de persoană, de clan sau de pămînt ; *taonga* constituie suportul pentru „mana", pentru forţa magică, religioasă şi spirituală. Într-un proverb, cules, de sir. G. Grey [21] şi C. O. Davis [22], *taonga* sînt rugate să-l distrugă pe cel care le-a acceptat. *Taonga* au deci această putere de distrugere în cazurile în care dreptul, şi mai ales obligaţia de a înapoia darul, nu ar fi fost îndeplinite.

Regretatul nostru prieten Hertz întrevăzuse importanţa acestor fapte ; cu dezinteresul său impresionant, el a notat, „pentru Davy şi Mauss", pe fişă, următorul fapt : Colenso spune [23] „Ei aveau un sistem de schimb, sau mai curînd de a oferi cadouri, care ulterior, trebuiau schimbate sau înapoiate". Spre exemplu,

---

19 V. TREGEAR, *Maori Comparative Dictionary,* ad verb. *taonga :* (Tahitiană), *tataoa,* a da proprietate, *faataoa,* a compensa, a da proprietate ; (Ins. Marchize) LESSON, *Polynésiens,* vol. II, p. 232, *taetae ;* cf. „atrage darurile" *tiau tae-tae,* daruri oferite, „cadouri, bunuri din ţara lor oferite pentru a obţine bunuri străine" ; RADIGUET, *Derniers Sauvages,* p. 157. Rădăcina cuvîntului este *tahu* etc.

20 Vezi MAUSS, Originile noţiunii de monedă, *Anthropologie,* 1914 (Procesele-verbale ale I. F. A.), sau mai toate faptele citate în afară de cele ale sudanezilor şi americanilor aparţinînd acestui domeniu

21 *Proverbs,* p. 103.

22 *Maori Mementoes,* p. 21.

23 În *Transactions of New-Zealand Institute,* vol. I, p. 354.

se schimbă peste uscat contra păsărilor conservate sau rogojini [24]. Toate acestea sînt schimbate între triburi sau familii prietene fără nici un fel de condiţii".

Dar Hertz a mai notat — şi am găsit în fişele sale — un text a cărui importanţă ne-a scăpat amîndurora, deşi îl ştiam la fel de bine.

À propos de *hau,* de spiritul lucrurilor şi, în particular, de cel al pădurii şi al vînatului, Tamati Ranaipiri, unul din cei mai buni informatori maori ai lui Elsdon Best, ne oferă, din întîmplare şi fără să ne prevină, cheia problemei [25]. „Am să vă vorbesc despre *hau*... *Hau* nu este vîntul care bate. De loc Presupuneţi că aveţi un anumit articol *(taonga)* şi că îmi oferiţi mie acest articol ; mi-l veţi da fără să-i puneţi un preţ [26]. Nu ne vom tocmi în legătură cu el. Or, eu ofer articolul unei a treia persoane care, după un timp, se hotărăşte să înapoieze ceva ca răsplată *(utu)* [27], îmi face un cadou *(taonga).* Or, tocmai acest *taonga* pe care mi-l oferă este spiritul *(hau)* din *taonga* pe care l-am primit de la dumneavoastră şi pe care eu l-am oferit lui. *Taonga* pe care le-am primit pentru *taonga* oferite de dumneavoastră, eu trebuie să vi le înapoiez. N-ar fi drept *(tika)* din partea mea să păstrez aceste *taonga* pentru mine, chiar de ar fi lucruri dorite *(rawe),* sau dezagreabile *(kino).* Eu trebuie să vi le dau căci constituie un *hau* [28] al lucrului *taonga* pe care mi l-aţi oferit. Dacă aş păstra acest al doilea *taonga* pentru mine, ar putea să-mi aducă nenorocire, serios, poate chiar

24 Triburile din Noua Zeelandă sînt divizate teoretic de însăşi tradiţia maori, în pescari, agricultori şi vînători ce sînt consideraţi că-şi schimbă permanent produsele, cf. Elsdon BEST, *Forest-Lore, Transact N.-Z. Inst.,* vol. XLII, p. 435.

25 *Ibid.,* p. 431, text maori, trad., p. 439.

26 Cuvîntul *hau* desemnează, ca şi latinescul *spiritus,* vîntul şi sufletul în acelaşi timp, mai precis, cel puţin în cîteva cazuri, sufletul şi puterea lucrurilor neînsufleţite sau vegetale, cuvîntul *mana* fiind rezervat oamenilor şi spiritelor, aplicîndu-se mai rar, în melaneziană, lucrurilor.

27 Cuvîntul *utu* desemnează satisfacţia răzbunării sîngelui, compensaţia, răzbunarea, responsabilitatea etc. El desemnează de asemenea preţul. Este o noţiune complexă de morală, de drept, de religie şi economie.

28 *He hau.* Întreaga traducere a acestor două fraze este prescurtată de Eldson Best, totuşi o urmez.

moartea. Acesta este spiritul *hau, hau* al proprietății personale, *hau* din *taonga, hau* al pădurii. *Kati ena* (Destul despre acest subiect)."

Un asemenea text esențial merită cîteva comentarii. Specific maori și impregnat de un spirit teologic și juridic încă imprecis, cel al doctrinelor „casei secretelor", dar în mod curios clar pe secvențe, textul nu are decît un element obscur: intervenția unei a treia persoane. Dar pentru a-l înțelege mai bine pe juristul maori, este suficient să spunem: „*Taonga* și toate proprietățile riguros considerate personale au un *hau*, o putere spirituală. Îmi dați un *taonga*, eu îl dau unei a treia persoane; ea îmi oferă altul, fiind determinat de acel *hau* al cadoului meu; iar eu sînt obligat să vi-l dau dumneavoastră, pentru că trebuie să vă înapoiez ceea ce, în realitate, este produs de un *hau* rezultat din *taonga* pe care mi l-ați oferit."

Interpretată astfel, nu numai că ideea devine clară dar ea apare ca una din ideile directoare ale dreptului maori. Ceea ce obligă în cazul cadoului primit sau schimbat este faptul că lucrul primit nu este neînsuflețit. Chiar abandonat de donator, el încă îi aparține. Prin el are influență asupra beneficiarului, și tot prin el, proprietarul are influență asupra hoțului [29]. Deoarece *taonga* este animat de un *hau* din pădurea sa, din regiunea sa, din pămîntul său; este cu adevărat „nativ" [30]: orice *hau* urmărește pe deținător.

---

[29] Un mare număr de fapte demonstrative despre acest punct au fost adunate de R. HERTZ, pentru unul din paragrafele lucrării sale *Péché et l'Expiation.* Ele dovedesc că pedeapsa pentru furt este doar efectul magic și religios ce provine din *mana,* din puterea pe care o are proprietarul asupra obiectului furat; și că, în plus, aceasta, înconjurată de tabu-uri și marcată de însemnele proprietății, este încărcată prin ele de *hau,* de putere spirituală. Acest *hau* este cel care răzbună furtul, care prinde hoțul, îl duce la moarte sau îl obligă să restituie. Vom întîlni aceste fapte în cartea lui HERTZ ce urmează a fi publicată, în paragrafele ce se vor ocupa de *hau.*

[30] Vom găsi în lucrarea lui Hertz documente despre *mauri* la care facem aluzie. Acești *mauri* sînt în același timp talismane, gajuri și sanctuare unde sălășluiește sufletul clanului, *hapu, mana* clanului și *hau*-l teritoriului său.

Documentele domnului Elsdon Best asupra acestui punct, necesită comentarii și discuții critice, în mod special cele ce privesc remarcabilele expresii *hau whitia* și *kai hau.* Părțile principale sînt „Spiritual Concepts", *Journal of the Polynesian Society,* vol. X, p. 10 (text maori) și

El îl urmărește nu numai pe primul donator, chiar în eventualitatea unui primitor neutru, ci urmărește toate persoanele cărora *taonga* le-a fost transmis [31]. În fond, este acel *hau* care vrea să revină la locul nașterii sale, în sanctuarul pădurii, al clanului, la proprietar. Este *taonga* sau *hau*-l său, el însuși un fel de individualitate [32] — care se atașează de seria de utilizatori pînă ce ei înapoiază, la rîndul lor, propriul *taonga*, ceva din proprietățile lor sau chiar din munca sau comerțul lor, prin ospețe, sărbători și daruri, un echivalent sau o valoare superioară care, la rîndul ei, va da donatorilor autoritatea și puterea asupra primului donator, devenit ultim primitor. Aceasta

---

vol. IX, p. 198. Nu putem să le tratăm cum i-ar fi convenit; încît iată interpretarea noastră: „*hau whitia,* averted *hau*", spune domnul Eldson Best, și traducerea sa pare exactă. Căci păcatul furtului sau cel al neplății, al non-contraprestației este o deturnare de suflet, de *hau,* ca în cazurile (confundate cu furtul) refuzului de a face un tîrg, un cadou: din contra, *kai hau* este tradus greșit cînd este considerat un simplu echivalent la *hau whitia.* El desemnează actul de a mînca sufletul și este sinonim cu *whanga hau,* cf. TREGEAR, *Maori Comp. Dict.,* s.v. *kai și whangai;* dar această echivalență nu este simplă. Deoarece cadoul standard este sub formă de hrană, *kai,* cuvîntul făcînd aluzie la acest sistem al comuniunii alimentare, greșeala constă în a rămîne dator. Mai mult; cuvîntul *hau* însuși intră în această sferă de idei: WILLIAMS, *Maori Dict.,* p. 23, s.v. spune: „*hau,* cadou înapoiat ca formă de recunoștință pentru un cadou primit".

31 Atragem atenția și asupra remarcabilei expresii *kai-hau-kai,* TREGEAR, *M. C. D.,* p. 116: „a întoarce un dar alimentar oferit de un trib altuia; sărbătoare (Insula de Sud)". Expresia arată că darul și sărbătoarea sînt înapoiate și constituie, în realitate, sufletul primei prestații, care revine la punctul de plecare „hrana care este *hau*-l hranei". În aceste instituții și noțiuni se confundă diferite principii pe care vocabularele noastre europene, din contra, le disting cu grijă.

32 Într-adevăr, *taonga,* par a fi dotate cu individualitate, chiar în afară de *hau*-l ce le conferă relația cu proprietarul lor. Ele au nume. După cea mai bună clasificare (cea a lui TREGEAR, *loc. cit.,* p. 360, s.v. *pounamu,* extras din mss. lui Colenso) ele nu cuprind, limitativ, decît categoriile următoare: *pounamu,* faimoasele jaduri, proprietățile sacre ale șefilor și ale clanurilor, *tiki* atît de rare, de individuale și de bine sculptate; apoi diverse tipuri de rogojini dintre care una, fără îndoială blazonată, ca în Samoa, se numește *korowai* (este singurul cuvînt maori care ne amintește de cuvîntul din Samoa *oloa,* căruia i-am căutat în van un echivalent maori).

este, în Samoa și în Noua Zeelandă, ideea directoare ce pare să conducă la circulația obligatorie a bogățiilor, a tributurilor și darurilor.

Un asemenea fapt ne lămurește asupra a două importante fenomene sociale din Polinezia și chiar din afara ei. Mai întîi, sesizăm natura legăturii juridice pe care o creează transmiterea unui bun. Vom reveni imediat asupra acestui punct. Vom arăta modul în care faptele pot să contribuie la o teorie generală a obligației. Dar, pentru moment, este clar că în dreptul maori, legătura de drept, legătură prin bunuri, este una de suflet, căci obiectul însuși are un suflet. De aici rezultă că a oferi un bun cuiva înseamnă a oferi ceva din tine însuți. Apoi înțelegem mai bine natura schimbului de daruri, adică tot ceea ce numim prestații totale, în particular, „potlatch". În această ordine de idei se înțelege în mod clar și logic că trebuie să înapoiem celorlalți ceea ce, în realitate, este o parte din natura și substanța lor ; căci, a accepta un bun de la cineva înseamnă a accepta ceva din esența lui spirituală, și din sufletul său ; păstrarea darului ar fi periculoasă, chiar mortală, și asta nu numai pentru că ar fi ilicită ci și pentru că lucrul ce vine de la o altă persoană, nu numai din punct de vedere moral ci și din punct de vedere psihic și spiritual — această esență, această hrană [33], aceste bunuri, mobile sau imobile, femei sau descendenți, ritualuri sau comuniuni —, au o influență magică și religioasă asupra noastră. Darul oferit nu este un bun inert. Însuflețit, deseori individualizat, el tinde să revină la ceea ce Hertz numea „domiciliul său de origine" sau să producă, pentru clanul și pămîntul din care s-a ivit, un echivalent care să-l înlocuiască.

Un document maori dă numele de *taonga* pentru *Karakia*, formule magice cu denumiri proprii considerate talismane personale și transmisibile: *Jour. Pol. Soc.*, vol. IX, p. 126 (trad., p. 133).

33 Elsdon BEST, *Forest Lore, ibid.*, p. 449.

III

Alte teme : obligaţia de a oferi, obligaţia de a primi

Pentru a înţelege complet prestaţia totală a potlatch-ului, nu ne rămîne decît să căutăm explicaţia altor două momente ce-i sînt complementare ; deoarece prestaţia totală nu antrenează doar obligaţia de a oferi daruri pentru cadourile primite, ci încă două obligaţii, la fel de importante : obligaţia de a oferi, pe de o parte, iar pe de altă parte obligaţia de a primi. Teoria completă a celor trei obligaţii, a acestor trei teme ale aceluiaşi ansamblu, ar da o explicaţie fundamentală şi satisfăcătoare acestei forme de contract între clanurile polineziene. Pentru moment, nu putem decît să indicăm modalitatea în care subiectul trebuie tratat.

Vom găsi cu uşurinţă un mare număr de fapte privind obligaţia de a primi daruri. Căci un clan, o familie, o adunare, o gazdă, nu sînt libere să nu ceară ospeţie [34], să nu primească daruri, să nu facă comerţ [35], să nu încheie alianţe de sînge sau prin femei. Cei din Dayak au dezvoltat un întreg sistem de drept şi de morală asupra obligaţiei pe care o au de a nu lipsi de la masa la a cărei preparare au asistat sau pe care au văzut-o că li se pregăteşte [36].

---

[34] Aici s-ar plasa studiul sistemului de fapte pe care indigenii maori le clasează sub expresia „dispreţul pentru *Tahu*". Documentul principal se găseşte în Eldson BEST, Maori Mythology, în *Jour Pol. Soc.*, vol. IX, p. 113. *Tahu* este numele „emblematic" al hranei, personificarea sa. Expresia *„Kaua e tokahi ia Tahu"* (nu-l dispreţui pe *Tahu)* se foloseşte pentru o persoană care a refuzat mîncarea ce i-a fost oferită. Numai că studiul acestor credinţe privitoare la hrană, în regimurile maori, ne-ar duce foarte departe. Este suficient să spunem că acest zeu, ipostază a hranei, este identic cu *Rongo,* zeul plantelor şi al păcii, pentru a înţelege mai bine diversele asociaţii de idei : ospitalitate, hrană, comuniune, pace, schimb, drept.

[35] V. Elsdon BEST, Spir. Conc., *Jour Pol. Soc.*, vol. IX, p. 198.

[36] V. HARDELAND, *Dayak Wörterbuch* s.v. *indjok, irek, pahuni,* vol. I, p. 190, p. 397 a : Studiul comparativ al acestor instituţii poate fi extins asupra întregului areal al civilizaţiilor malaeziene, indoneziene şi polineziene. Singura dificultate constă în a recunoaşte instituţia. Un exemplu : sub numele de „comerţ forţat", Spencer Saint-John descrie

Obligaţia de a oferi daruri nu este mai puţin importantă, studiul său putîndu-ne face să înţelegem cum au ajuns oamenii să facă schimburi. Noi nu putem decît să prezentăm cîteva fapte. Refuzul de a oferi [37], neglijenţa de a invita, ca şi refuzul de a primi [38] echivalează cu o declaraţie de război ; înseamnă să refuzi alianţa şi prietenia [39]. Oferim daruri pentru că sîntem obligaţi, pentru că acel căruia i se dă are un anume drept

---

modul în care în Statul Brunei (Borneo) nobilii luau tribut de la Bisaya, începînd prin a le face cadou ţesături plătite mai tîrziu cu dobîndă, timp de mai mulţi ani (*Life in the forests of the far East*, vol. II, p. 42) Eroarea provine de la malaezienii civilizaţi care exploatau un obicei al fraţilor lor mai puţin civilizaţi ca ei, şi pe care nu-i mai putem înţelege. Nu vom enumera toate activităţile indoneziene de acest tip (a se vedea mai departe din lucrarea domnului KRUYT, *Koopen in Midden Celebes*).

37 Neglijenţa de a invita la un dans de război este un păcat, o greşeală care, în Insula Sudului, se numeşte *puha*. H. T. de CROISILLES, Short Traditions of the Island, *J. P. S.*, vol. X, p. 76 (de notat : *tahua, gift of food*). Ritualul de ospitalitate maori conţine : o invitaţie obligatorie pe care cel sosit nu trebuie să o refuze, dar nici nu o poate solicita, el trebuie să se îndrepte spre casa de primire (diferită după caste) fără să privească în jur ; gazda trebuie să-i pregătească o masă şi să asiste umil la ea ; la plecare străinul primeşte un cadou pentru drum (TRAGEAR, *Maori Race*, p. 29), vezi mai departe ritualurile identice de ospitalitate hindusă.

38 În realitate cele două reguli se contopesc indisolubil, ca şi prestaţiile antitetice şi simetrice pe care le prescriu. Un proverb exprimă acest amestec : TAYLOR (*Te ika a maui*, p. 132, proverbul nr. 60) îl traduce astfel : *when raw it is seen, when cooked, it is taken*, „Mai bine să mănînci bucatele pe jumătate fierte (decît să aştepţi sosirea străinilor), decît să fie fierte şi să le împarţi cu ei."

39 Conducătorul Hekemaru, după legendă, refuza să accepte „bucatele", sau le acceptă numai atunci cînd era zărit şi primit într-un sat străin. Dacă totuşi cortegiul său trecea fără a fi observat şi se trimiteau solii pentru a-l ruga ca, împreună cu suita, să se întoarcă şi să împartă bucatele, el răspundea că „bucatele nu-i vor urma spatele". Voia să spună prin aceasta că bucatele oferite „spatelui sacru al capului său" (adică atunci cînd depăşise deja împrejurimile satului) ar fi periculoase pentru cei ce i le-ar fi oferit. De aici şi proverbul „Bucatele nu vor urma spatele lui Hekemaru" (TRAGEAR, *Maori Race*, p. 79).

de proprietate asupra a tot ceea ce aparține donatorului [40]. Această proprietate se exprimă și se consideră ca o legătură spirituală. Astfel, în Australia, ginerele, care datorează tot ceea ce a vînat tatălui socru și mamei soacre, nu poate consuma nimic de față cu ei, de teama ca o singură respirație de-a lor să nu otrăvească ceea ce el mănîncă [41]. Am văzut mai devreme drepturile de acest gen pe care le are nepotul uterin *(taonga)* în Samoa, drepturi care sînt comparabile cu cele ale nepotului uterin *(vasu)* în Fiji [42].

În toate acestea, există o serie de drepturi și obligații de a consuma și de a înapoia, și ele corespund drepturilor și obligațiilor de a oferi și de a primi. Dar acest amestec încetează să mai pară contradictoriu dacă se consideră că, înainte de toate, el este un amestec de legături spirituale între obiecte apropiate de suflet și indivizi sau grupuri considerate aproape ca niște lucruri.

Toate aceste instituții nu exprimă decît un fapt, un regim social sau o mentalitate precisă : că absolut totul — hrana, femeile, copiii, bunurile, talismanele, pămîntul, munca, serviciile, oficiile sacerdotale și rangurile — toate constituie obiect

---

[40] În tribul Turhoe, domnului Elsdon BEST *(Maori Mythology, J. P. S.,* vol. VIII, p. 113) i-au fost făcute următoarele comentarii privind principiile mitologice și de drept. „Ori de cîte ori un conducător renumit trebuie să viziteze o țară, el este precedat de *mana* sa. Locuitorii din zonă se pun pe vînat și pescuit pentru ca să aibă bucate alese. Dacă nu prind nimic, înseamnă că «mana noastră a plecat prea devreme», făcînd toate animalele și peștii invizibili ; «mana noastră le-a alungat»... etc.". (Urmează o explicație a înghețului și a zăpezii, *Whai riri* [păcatul împotriva apei], care țin departe hrana de oameni). În realitate, acest comentariu cam obscur descrie starea în care se află teritoriul unui *hapu* de vînători atunci cînd membrii săi nu fac cele necesare pentru a întîmpina pe conducătorul altui clan. Ei ar comite un *„kaipapa,* o greșeală împotriva hranei" și ar distruge astfel propriile recolte, vînatul, pescuitul, deci hrana.

[41] Ex. Arunta, Unmatjera, Kaitish, — SPENCER și GILLEN, *Northern Tribes of Central Australia,* p. 610.

[42] Despre *vasu,* a se vedea mai ales, vechiul document al lui WILLIAMS, *Fiji and the Fijians,* 1858, vol. I, p. 34, sq., cf. STEINMETZ, *Entwickelung der Strafe,* vol. II, p. 241 sq. Acest drept al nepotului uterin corespunde doar comunismului familial. Dar el ne permite să ne facem o idee și asupra altor drepturi, spre exemplu. cele ale părinților prin alianță și ceea ce se numește în general „furtul legal".

al ofertei și schimbului. Totul pleacă și vine ca și cum ar exista un schimb constant de materie spirituală, incluzînd lucrurile și oamenii, între clanuri și indivizi, repartizați pe ranguri, sexe și generații.

IV

Remarcă

Dar pentru oameni, dar pentru zei

O a patra temă ce joacă un rol în economia și morala darurilor este cea a cadourilor făcute prin oameni zeilor. N-am făcut studiul general necesar pentru a-i releva importanța. În plus, faptele de care dispunem nu aparțin toate arealurilor de care ne-am ocupat. În sfîrșit, elementul mitologic, pe care încă nu-l înțelegem bine, este prea puternic pentru ca să-l neglijăm. Ne vom limita deci la cîteva indicații.

În toate societățile din nord-estul siberian [43], la eschimoșii din vestul Alaskăi [44] cît și la cei de pe coasta asiatică a strîmtorii Behring, potlatch-ul [45] are efect nu numai asupra oame-

[43] Vezi BOGORAS, *The Chukchee (Jesup North Pacific Expedition ; Mem. of the American Museum of Natural History,* New York), vol. VII. Obligațiile de a oferi, a primi și întoarce cadourile și ospeția sînt mai accentuate la triburile Chukchee maritime decît la cele ale Renului. Vezi Social Organization, *ibid.,* p. 634, 637. Cf. „Regula de sacrificare și tăiere a renului". Religion, *ibid.,* vol. II, p. 375 ; obligația de a invita ,dreptul celui invitat de a solicita ceea ce dorește și obligația ce o are de a face un cadou.

[44] Tema obligației de a oferi este specifică eschimoșilor. Vezi lucrările noastre despre *Variations saissonnières des Sociétés eskimo,* p. 121. Una din ultimele culegeri publicate mai cuprinde încă povești de acest fel, îndemnînd, la generozitate. HAWKES, The Labrador Eskimos *(Can. Geological Survey, Antropological Series),* p. 159.

[45] Am considerat (Variații sezoniere în societățile de eschimoși, *Année Sociologique,* vol. IX, p. 121) sărbătorile eschimoșilor din Alaska drept o combinație de elemente localnice și de împrumuturi făcute din potlatch ul indian propriu-zis. Dar după cum se va vedea, de cînd noi am scris acestea, potlatch-ul a fost identificat, la fel ca și folosirea ca-

nilor care se întrec în generozitate, nu numai asupra lucrurilor ce se transmit sau se consumă, asupra sufletelor morților ce asistă și iau parte la evenimente și cărora oamenii le poartă numele, ci și asupra naturii. Schimburile de daruri între persoanele „name-sakes", omonimi ai spiritelor, incită sufletele morților, incită zeii, obiectele, animalele și natura, pentru a fi „generoși cu ei"[46]. Se spune că schimbul de daruri aduce abundență. Nelson[47] și Porter[48] ne-au oferit o descriere exactă a acestor sărbători și a influenței lor asupra morților, asupra animalelor, a cetaceelor și peștilor pe care îi vînează și îi pescuiesc eschimoșii. În limbajul vînătorilor englezi de animale cu blană, ele sînt denumite expresiv „Asking Festival"[49] sau „Inviting in festival". În mod obișnuit, ele depășesc limitele satelor de

---

dourilor, și la populațiile chukchee și koryak din Siberia. În consecință, împrumutul poate să fi fost făcut la fel de bine acestora cît și indienilor din America. În plus, trebuie să ținem cont de frumoasele și plauzibilele ipoteze ale domnului SAUVAGEOT (*Journal des Américanistes*, 1924) asupra originii asiatice a limbilor eschimoșilor, ipoteze care confirmă cele mai constante idei ale arheologilor și antropologilor asupra originii și civilizației eschimoșilor. În sfîrșit, totul demonstrează că eschimoșii din vest, în loc să fie mai degenerați decît cei din est și din centru sînt mai aproape de origine din punct de vedere lingvistic și etimologic. Este ceea ce, acum, pare dovedit de domnul Thalbitzer.

În aceste condiții, trebuie să fim mai hotărîți și să afirmăm că există potlatch la eschimoșii din est și că acest potlatch s-a stabilit la ei încă din vechime. Mai rămîn totemele și măștile ce sînt destul de specifice sărbătorilor din vest, și din care o parte sînt evident de origine indiană; în sfîrșit, nu putem explica dispariția potlatch-ului eschimos în estul și în centrul Americii arctice, decît prin restrîngerea societăților eschimose din est.

46 HALL, *Life with the Esquimaux*, vol. II, p. 320. Este remarcabil că această expresie ne-a fost dată, nu în legătură cu observațiile asupra potlatch-ului din Alaska, ci în legătură cu eschimoșii din centru, care nu cunoșteau decît sărbătorile comune de iarnă și schimburile de cadouri. Aceasta dovedește că ideea depășește limitele instituției potlatch-ului propriu-zis.

47 Eskimos about Behring Straits, *XVIII th Ann. Rep. of the Bur. of. Am. Ethn*, p. 303 sq.

48 PORTER, *Alaskan, XI th Census*, p. 138 și 141 și mai ales WRANGELL, *Statistische Ergebnisse* etc., p. 132.

49 NELSON, cf. „asking stick" în HAWKES, *The Inviting in Feast of the Alaskan Eskimos, Geological Survey*. Memoriul 45. *Anthropological Series*, II, p. 7.

iarnă. Această acţiune asupra naturii este bine subliniată într-una din ultimele lucrări despre eschimoşi [50].

Eschimoşii din Asia au inventat chiar un dispozitiv mecanic, o roată încărcată cu tot felul de provizii, purtată pe un catarg alunecos aşezat, la rîndul său, pe un cap de morsă. Această parte a catargului depăşeşte cortul de ceremonie, a cărui axă o formează. Dispozitivul este manevrat din interiorul cortului cu ajutorul unei alte roţi şi este făcut să se rotească în sensul de mişcare al soarelui. Nu s-ar putea exprima mai bine legătura dintre toate aceste teme [51].

Ea este evidentă şi la populaţiile chukchee [52] şi cele koryak din nord-estul extrem al Siberiei. Şi unii şi ceilalţi au potlatch. Însă populaţiile chuckchee maritime, ca şi vecinii lor Yuit, eschimoşi asiatici despre care vom vorbi, sînt populaţii care practică schimburile obligatorii şi voluntare de daruri, de cadouri, în timpul îndelungatelor „Thanksgiving Ceremonies" [53],

---

50 HAWKES, *loc. cit.*, p. 7 ; p. 3 ; p. 9, descrierea unei astfel de sărbători : Unalaklit contra lui Malemiut. Una din trăsăturile cele mai caracteristice ale acestui ansamblu este seria prestaţiilor comice din prima zi şi cadourile pe care le include. Tribul care reuşeşte să facă să rîdă un alt trib poate să-i ceară orice doreşte. Cei mai buni dansatori primesc daruri de valoare, p. 12, 13, 14. Este un exemplu foarte distinct şi foarte rar de reprezentaţie rituală (nu cunosc alte exemple decît în Australia şi în America) a unei teme ce este, din contra, destul de frecventă în mitologie : cea a spiritului invidios care, atunci cînd rîde, eliberează lucrul pe care-l păzeşte.

Ritualul de la „Inviting in Festival" se sfîrşeşte cu vizita unui *angekok* (şaman) la spiritele omeneşti *inua* a căror mască o poartă. Spiritele îl informează că dansul lor le-a făcut plăcere şi, drept urmare, le va trimite vînat. Conform cadoului făcut focilor. JENNES, *Life of the Copper Eskimos, Rep. of the Can Artic. Exped.*, 1922, vol. XII, p. 178, n. 2.

Celelalte teme ale drepturilor darului sînt de asemenea bine dezvoltate, spre exemplu şeful *näskuk,* nu are dreptul să refuze nici un dar şi nici un fel de mîncare, oricît de rare ar fi acestea, sub pedeapsa de a fi disgraţiat pentru totdeauna, HAWKES, *ibid.*, p. 9.

Domnul Hawkes are perfectă dreptate să considere (p. 19) sărbătoarea indigenilor Dene (Anvik) descrisă de CHAPMAN *(Congrès des Américanistes de Québec,* 1907, vol. II) ca un împrumut făcut de indieni eschimoşilor.

51 A se vedea figura din *Chukchee,* vol. VII (II), p. 403.

52 BOGORAS, *ibid.*, p. 399 pînă la 401.

53 JOCHELSON, *The Koryak, Jesup North Pacific Expedition,* vol. VI, p. 64.

ceremonii cu scop de a cîştiga bunăvoinţa, succedîndu-se una după alta, mai numeroase iarna, în fiecare casă. Resturile ospăţului sacrificial sînt aruncate în mare sau împrăştiate în vînt ; ele se întorc în ţările lor de origine, luînd cu ele vînatul ucis în acel an, vînat care va reveni astfel în anul următor. Domnul Jochelson menţionează sărbători de acelaşi tip la populaţia Koryak, dar, în afară de ceremonia balenei, nu a asistat la ele [54]. Aici, sistemul de sacrificiu este foarte bine dezvoltat [55]. Domnul Bogoras [56], pe bună dreptate, apropie aceste obiceiuri de „kolinda" rusă : copii mascaţi ce merg din casă în casă să ceară ouă şi făină, nimeni neîndrăznind să-i refuze. Se ştie că obiceiul este european [57].

Raporturile dintre aceste contracte şi schimburile dintre oameni şi dintre contractele şi schimburile dintre oameni şi zei lămuresc o bună parte din teoria Sacrificiului. În primul rînd, sînt înţelese perfect, mai ales în acele societăţi în care ritualurile contractuale şi economice se practică între oameni, oameni reprezentînd încarnaţii mascate, deseori şamanice, oameni posedaţi de spiritul al cărui nume îl poartă : ei nu acţionează în realitate decît ca reprezentanţi ai spiritelor [58]. Deci aceste schimburi şi contracte antrenează în vîrtejul lor nu numai oamenii şi lucrurile, ci şi fiinţele sacre care le sînt mai mult sau mai puţin asociate [59]. Este cazul, foarte clar, al potlatch-ului

---

54 *Ibid.*, p. 90.

55 Cf. p. 98, „This for Thee".

56 *Chukchee*, p. 400.

57 Despre obiceiurile de acest gen vezi FRAZER, *Golden Bough* (ed. 3), vol. III, p. 78 pînă la 85 şi următoarele ; vol. X, p. 169 şi următoarele. Vezi mai departe.

58 Despre potlatch-ul tlingit, vezi mai departe p. 92 şi următoarele. Acest caracter este fundamental pentru tot potlach-ul din nord-vestul american. În acelaşi timp, acesta este puţin vizibil deoarece ritualul e prea totemic pentru ca acţiunea sa asupra naturii să fie mai marcantă decît acţiunea asupra spiritelor. Este mult mai clar, în special în potlatch-ul dintre populaţia chukchee şi eschimoşi în Insula Saint- Lawrence, din strîmtoarea Behring.

59 Vezi mitul potlatch-ului în BOGORAS, *Chukchee Mythology*, p. 14, I.2. Între doi şamani are loc un dialog : „What will you answer", adică „give as return present". Acest dialog se sfîrşeşte cu o luptă ; apoi cei doi şamani ajung la înţelegere ; îşi schimbă între ei cuţitul şi colierul magic, apoi spiritul lor (asistenţi magici) şi, în sfîrşit, corpul lor (p. 15, 1, 2). Dar zborurile şi aterizările nu le reuşesc perfect :

tlingit, al unuia din cele două tipuri de potlatch haida și al potlatch-ului eschimos.

Evoluția a fost naturală. Unul din primele grupuri de ființe cu care oamenii au trebuit să contracteze și care, prin definiție, erau acolo pentru a contracta cu ei, au fost spiritele morților și ale zeilor. Într-adevăr, ele sînt adevărații proprietari ai lucrurilor și bunurilor din lume [60]. Cu ele era cel mai util să schimbi și cel mai periculos să nu schimbi. Dar și invers, era cel mai ușor și mai sigur să schimbi. Distrugerea în cadrul unor sacrificii are scopul precis de a fi acea donație care, în mod necesar, va fi înapoiată. Toate formele de potlatch din nord-vestul american și din nord-estul asiatic cunosc această temă a distrugerii [61]. Nu numai pentru a dovedi putere, bogăție și dezinteres, se trimit la moarte sclavi, se ard cărbuni prețioși, se aruncă obiecte de cupru în mare, se dă foc chiar caselor princiare, ci și pentru a sacrifica spiritelor și zeilor, confundați în fapt cu încarnațiile lor vii, pe purtătorii titlurilor lor, aliații lor inițiați.

Apare deja o altă temă, ce nu mai are nevoie de suport uman și care poate fi la fel de veche ca potlatch-ul însuși: trebuie să se cumpere anume pentru zei, căci ei vor ști să înapoieze prețul lucrurilor. Nicăieri nu este exprimată această idee atît de tipic ca la indigenii Toradja din Célèbes. Kruyt [62] ne spune „că proprietarul trebuie «să cumpere» de la spirite dreptul de a efectua anumite acțiuni asupra proprietății «sale»,

---

pentru că au uitat să-și schimbe brățările și *tassels*, „my guide in motion“ : p. 16, 1.10. În sfîrșit, le reușesc. Se vede că toate aceste lucruri au aceeași valoare spirituală ca spiritul însuși, aceste lucruri sînt chiar spirite.

[60] V. JOCHELSON, Koryak Religion, *Jesup. Exped.*, vol. VI, p. 30. Tema este dezvoltată într-un cîntec kwakiutl pentru dansul spiritelor (șamanism al ceremoniilor de iarnă).

Ne trimiteți totul din lumea cealaltă, voi spiritelor ! ce îndepărtați simțurile din oameni
Ați auzit că ne era foame, spiritelor !...
Vom primi mult de la voi ! etc.

BOAS, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, p. 483.

[61] Vezi DAVY, *Foi Jurée*, p. 244 sq.

[62] *Koopen in midden Celebes, Meded a. Konink, Akad. v. Wet.*, Afd. letterk 56 ; seria B, nr. 5, p. 163 pînă la 168, p. 158 și 159.

în realitate «a lor». Înainte să taie pădurea lui, înainte să are pămîntul său, să pună stîlpul casei sale, el trebuie să plătească zeilor. În timp ce noţiunea de cumpărare pare prea puţin dezvoltată în tradiţia civilă şi comercială a populaţiei Toradja [63], cea a cumpărării pentru spirite și zei este, din contra, foarte prezentă...

În legătură cu formele de schimb pe care le vom descrie imediat, domnul Malinowski semnalează fapte de acest gen la trobriandezi. Este rugat insistent un spirit răufăcător, un *„tau-vau“* care găsise un cadavru (șarpe sau crap de uscat), prezentîndu-i-se unul din acele *vaygu'a,* obiecte preţioase, ornament, talisman și bogăţie în același timp, ce servește la schimburile *kula.* Acest dar are o acţiune directă asupra sipritului [64]. Pe de altă parte, în timpul sărbătorilor *mila-mila* [65], potlatch în onoarea morţilor, cele două timpuri de *yaygu'a, — kula* şi cele pe care domnul Malinowski le numește pentru prima dată [66] *„vaygu'a permanente“* —, sînt expuse și oferite spiritelor pe o platformă identică cu a șefului. Darurile vor îmbuna spiritele, ce vor duce cu ele umbra obiectelor preţioase în ţara morţilor [67], acolo unde și ele se întrec în bogăţii, aşa după cum rivalizează oamenii vii cînd se întorc de la o ceremonie *kula* [68].

Domnul van Osserbruggen, care nu este numai un teoretician ci și un distins observator, și care trăieşte acolo, a între-

63 *Ibid.,* p. 3 şi 5 din rezumat.

64 *Argonauts, of the Western Pacific,* p. 511.

65 *Ibid.,* p. 72, 184.

66 P. 512 (cele ce nu sînt obiecte de schimb obligatorii). Cf. Baloma, Spirits of the Dead, *Jour. of the Royal Anthropological Institute,* 1917.

67 Un mit maori, cel al lui Te Kanava, GREY, *Polyn. Myth.,* Ed. Routledge, p. 213, povestește cum spiritele, zînele, au luat umbra de la *pounamu* (jaduri etc.), (alias *taonga),* expuse în onoarea lor. Un mit absolut identic în Mangaia, Wyatt GILL, *Myths and Song from the South Pacific,* p. 257, povestește același lucru despre colierele din discuri de sidef roşu şi cum cîştigă acestea favorurile frumoasei Manapa.

68 P. 513, Domnul MALINOWSKI exagerează puţin, *Arg.,* p. 510 și urm., noutatea acestor fapte, perfect identice cu cele ale potlatch-ului tlingit şi potlatch-ului haida.

zărit o altă trăsătură a acestor instituţii [69]. Darurile oferite atît oamenilor cît şi zeilor au şi scopul de a cumpăra pacea atît cu unii cît şi cu ceilalţi. Astfel, sînt îndepărtate spiritele rele, influenţele nefaste, în general, chiar şi cele nepersonalizate: deoarece blestemul omenesc permite spiritelor invidioase să pătrundă în oameni şi să-i omoare, iar influenţelor nefaste să acţioneze, păcatele contra oamenilor făcîndu-l pe vinovat slab în faţa spiritelor şi a lucrurilor sinistre. Astfel interpretează domnul van Ossenbruggen aruncarea monezilor de către cortegiul de nuntă în China, ba chiar şi preţul de cumpărare al logodnicei. Sugestie interesantă de la care se desprinde un întreg lanţ de fapte [70].

Vom vedea cum putem porni de aici o teorie şi o istorie a sacrificiului-contract. Acesta presupune instituţii de genul celor pe care le descriem şi invers, el se realizează în cel mai înalt grad, deoarece zeii ce dau şi înapoiază sînt acolo pentru a da mult atunci cînd li se oferă un lucru mărunt.

Poate că nu este o pură întîmplare că două formule solemne ale contractului, cea în latină, *do ut des,* şi cea în sanscrită, *dadami se dehi me* [71], s-au păstrat ca atare în textele religioase.

Altă remarcă, pomana. — În evoluţia dreptului şi a religiilor, în curînd reapar oamenii, redeveniţi încă o dată reprezentanţii zeilor şi ai morţilor, dacă au încetat vreodată să fie. Spre exemplu, la populaţia haussa din Sudan, atunci cînd „grîul de Guineea" este copt, pot apare frigurile, singurul mod de a le evita fiind să oferi săracilor din acest grîu [72]. La aceeaşi

69 *Het Primtive Denken, voorn, in Pokkengerbruiken... Bijdr. tot de Taal —, Land —, en Volkenk. v. Nederl. Indië,* vol. 71, p. 245 şi 246.

70 CRAWLEY, *Mystic Rose,* p. 386, a emis deja o asemenea ipoteză şi domnul WESTERMARCK întrevede problema începînd s-o dovedească. Vezi *History of Human Marriage,* a 2-a ediţie, vol. I, p. 394 şi următoarele. Dar el nu a văzut clar şi în profunzime, greşind prin a identifica sistemul prestaţiilor totale cu sistemul mai dezvoltat al potlatch-ului din care toate aceste schimburi, şi mai ales schimbul de femei şi căsătoria, nu este decît o parte. Despre fertilitatea căsătoriei asigurată prin daruri făcute mirilor, se va vedea mai departe.

71 Vâjasaneyisamhitâ, vezi HUBERT şi MAUSS, *Essai sur le Sacrifice,* p. 105 *(Année Soc.,* vol. II).

72 TREMEARNE, *Hausse Superstitions and Customs,* 1913, p. 55.

populație haussa (de această dată din Tripoli), în timpul Marii Rugăciuni (Baban Sella), copiii (obicei mediteranian și european) colindă pe la case: „Trebuie să intru ?...". „O, iepure cu urechi mari!, li se răspunde, pentru un os vei face servicii". (Un sărac este fericit să muncească pentru bogați). Aceste daruri făcute copiilor și săracilor sînt pe placul morților [73]. Există posibilitatea ca la haussa asemenea obiceiuri să fie de origine musulmană [74], sau de origine musulmană, neagră și europeană în același timp, chiar și berberă.

În orice caz, se vede cum pornește de aici o teorie a pomenii. Pomana este pe de o parte fructul unei noțiuni morale a darului și a bogăției [75], iar pe de altă parte, al unei noțiuni de sacrificiu al celuilalt. Generozitatea este obligatorie, deoarece Nemesis îi răzbună pe cei săraci și pe zei pentru surplusul de fericire și bogăție al unora, surplus pe care ei trebuie să-l cedeze: aceasta este vechea morală a darului, devenită principiu justițiar; zeii și spiritele sînt de acord că partea care li se cuvine, fiindu-le cedată prin jertfe inutile, să servească săracilor și copiilor [76]. Reîntîlnim aici istoria ideilor morale semite. La origine, *sadaka* [77] arabă, ca și *zedeqa* ebraică, este în mod exclusiv justițiară; ea a devenit pomană. Se poate chiar data din epoca mișnaică, de la triumful „Săracilor" în Ierusalim, momentul în care s-a născut doctrina carității și a pomenei, ce avea să facă înconjurul lumii o dată cu creștinismul și Islamul. În această epocă și-a schimbat sensul și cuvîntul *zedaqa*, în Biblie, el neînsemnînd pomană.

Dar să revenim la subiectul nostru principal: darul și obligația de a-l returna.

---

73 TREMEARNE, *The Ban of the Bori*, 1915, p. 239.

74 Robertson SMITH, *Religion of the Semites*, p. 283. „Săracii sînt gazdele lui Dumnezeu".

75 Populația Bestsimisaraka din Madagascar povestește că din doi șefi, unul a împărțit tot ce avea, celălalt nu a dat nimic și a păstrat totul. Dumnezeu l-a ajutat pe cel generos și l-a ruinat pe cel avar (GRANDIDIER, *Ethnographie de Madagascar*, vol. II, p. 67, n.a.).

76 În legătură cu noțiunile de pomană, și generozitate a se vedea culegerea domnului *KESTERMARCK, Origin and Development of Moral Ideas*, I, cap. XXIII.

77 Despre valoarea magică încă actuală a noțiunii sadâqa, a se vedea mai departe.

Aceste documente și comentarii nu prezintă doar un interes etnografic local. O comparație poate să extindă și să aprofundeze aceste date.

Elemente fundamentale ale potlatch-ului [78] se regăsesc și în Polinezia, chiar dacă nu sub forma lui completă [79] ; în orice

---

78 N-am putut să refacem munca de a reciti o întreagă literatură. Sînt întrebări care nu se pun decît atunci cînd lucrarea este terminată. Dar nu ne îndoim că recompunînd sistemele din faptele distincte ale etnografiei se vor găsi și alte trăsături importante ale potlatch-ului în Polinezia. De exemplu, sărbătorile cu expunerea hranei, *hakari*, în Polinezia, vezi TREGEAR, *Maori Race*, p. 113, presupunînd exact aceleași prezentări, aceleași moduri de expunere și așezare în grămezi, aceeași distribuire a alimentelor ca și în cazul *hekarai*, sărbători identice și cu același nume ale melanezienilor din Koita (vezi SELIGMANN, *The Melenesians*, p. 141—145 și pl. Despre *hakari*, vezi, de asemenea, TAYLOR, *Te ika a Maui*, p. 13 ; YEATS, *An account of New Zealand*, 1835, p. 139, cf. TREGEAR, *Maori Comparative Dic.*, s.v. Hakari cf. mitul din GREY, *Poly. Myth*, p. 213 (Ed. din 1855), p. 189 (ediția populară Routiedge), descrie *hakari*-ul lui Maru (zeul războiului) ; desemnarea solemnă a celor care oferă este absolut identică sărbătorilor din Noua Caledonie, Fiji și Noua Guinee. Iată și un discurs considerat *Umu taonga* (captură taonga) pentru *hikairo* (distribuirea alimentelor), așa cum s a păstrat într-un cîntec (Sir E. GREY, Konga Moteatea, *Mythology and Traditions in New Zealand*, 1853, p. 132), în măsura în care l-am putut traduce (strofa 2) :

Dă-mi de acolo taonga
dă-mi taonga, s-o pun în grămadă
s-o pun în grămezi pe pămînt
s-o pun în grămezi spre mare
etc... spre Est.
Dă-mi taonga.

Prima strofă face fără îndoială, trimitere la *taonga* de piatră. Se vede în ce măsură, chiar noțiunea *taonga* este inerentă ritualului sărbătorii hranei. Cf. Percy SMITH, *Wars of the Northern against the Southern Tribes*, *J. P. S.*, vol. VIII, p. 156 (Hakari de Te Toko).

79 Presupunînd că nu s-ar mai practica în societățile polineziene actuale, este posibil să existe în acele civilizații și societăți care au absorbit sau înlocuit emigrația populațiilor din Polinezia ; posibil ca polinezienii să fi luat potlatch-ul cu ei, în migrațiile lor. Există de fapt o motivație a dispariției sale de pe o parte a acestei arii. Ea constă în ierarhizarea clanurilor în mai toate insulele și în concentrarea lor în jurul unei monarhii ; lipsește, astfel, una din principalele condiții ale potlatch-ului, și anume instabilitatea ierarhiilor pe care rivalitatea dintre șefii clanurilor trebuie s-o fixeze din cînd în cînd. De

caz, schimbul sub formă de dar constituie o regulă. Dar ar fi simplă erudiţie să subliniem această temă a dreptului dacă n-ar fi decît de origine maori, sau, la nevoie, polineziană. Să schimbăm deci subiectul. Putem să demonstrăm, cel puţin pentru obligaţia de a înapoia darul primit, că ea are o altă dezvoltare. Vom arăta, de asemenea, extinderea altor obligaţii, şi vom dovedi că această interpretare este valabilă pentru multe alte grupe de societăţi.

asemenea, dacă mai găsim urme (de o formă secundară) la Maori, mai mult decît în alte insule, este pentru că şefii de clan au aici o poziţie mai puternică şi clanurile izolate sînt rivale.

Despre distrugerea bogăţiilor de tip melanezian sau american, în Samoa V. KRÄMER, *Samoa Inseln*, vol. I, p. 375. V. index., s.v. *ifoga*. *Muru maori*, distrugerea din eroare a bunurilor, poate fi studiat şi din acest punct de vedere. În Madagascar, legăturile de tip *Lohaleny* — cei care trebuie să schimbe bunuri, se pot insulta şi pot locui unii la alţii — sînt şi ele urme ale vechiului potlatch. Vezi GRANDIDIER, *Ethnographie de Madagascar*, vol. II, p. 131 şi n. p. 132—133.

CAPITOLUL II

Dezvoltarea sistemului: libertate, onoare, monedă

I

Reguli de generozitate. Andaman (N. B.)

În primul rînd, regăsim aceste obiceiuri la pigmei, cei mai primitivi dintre oameni, după părintele Schmidt [1]. Domnul Brown a observat, încă din 1906, asemenea fapte la populația din Andaman (Insula de Nord) și a descris în termeni excelenți ospitalitatea și vizitele dintre grupurile locale — sărbători, tîrguri ce prilejuiesc schimburi voluntar-obligatorii — (comerțul cu obiecte din argilă colorată și produse pescărești, contra celor ale pădurii etc.) : „În ciuda importanței acestor schimburi, așa

N.B. — Toate aceste fapte, ca și cele ce vor urma sînt împrumutate din provincii etnografice destul de deosebite și nu este scopul nostru să le studiem conexiunile. Din punct de vedere etnologic există fără nici o urmă de îndoială o civilizație a Pacificului, care explică parțial multe aspecte comune. De exemplu, potlatch-ul melanezian și cel american, la fel identitatea între potlatch-ul nord-asiatic și cel nord-american. Dar, pe de altă parte, aceste începuturi la pigmei sînt cu adevărat extraordinare. Urmele potlatch-ului indo-european, despre care vom discuta, nu sînt mai puțin extraordinare. Ne vom abține deci de la toate considerațiile la modă asupra migrației instituțiilor. În cazul nostru, este prea facil și prea periculos să vorbim despre un împrumut, și la fel de periculos să vorbim despre invenții independente. În plus, tot ceea ce dăm la iveală sînt doar cunoștințele noastre sărace sau ignoranța noastră actuală. Pentru moment, ne este suficient să arătăm natura și reprezentarea largă a unei teme de drept ; să facă alții istorie, dacă pot.

[1] *Die Stellung der Pygmäenvölker,* 1910. Nu sîntem de acord cu P. Schmidt asupra acestui punct. V. *Année Soc.,* vol. XII, p. 65 sq.

după cum grupul local, și în alte cazuri familia, știu să se mulțumească în materie de necesități, darurile nu servesc aceluiași scop pe care îl au comerțul și schimburile în societățile dezvoltate. Scopul este, înainte de toate, unul moral, obiectul creînd între cele două persoane un sentiment de prietenie, iar dacă operațiunea nu are acest efect, totul este ratat [2]...".

„Nimănui nu-i este permis să refuze darul oferit. Cu toții, bărbați și femei, se străduiesc să se întreacă unul pe celălalt în generozitate. Apărea un fel de rivalitate : cine putea să ofere cît mai multe obiecte și de o valoare cît mai mare [3]." Darurile pecetluiesc căsătoria, formează legăturile de rudenie între neamurile celor două cupluri. Ele conferă celor două „părți", aceeași natură, iar această identitate se manifestă prin interdicția ca, încă din momentul logodnei pînă la sfîrșitul zilelor celor două cupluri, rudele să nu se mai vadă, să nu-și mai adreseze nici o vorbă, ci doar să-și facă în mod continuu cadouri [4]. În realitate, interdicția exprimă în același timp intimitatea și teama reciprocă dintre creditorii și debitorii de acest gen. Că acesta este principiul, o dovedește faptul că același tabu, semn al intimității și, totodată, al îndepărtării se mai stabilește și între tinerii de sex diferit, tineri ce au trecut în același timp prin ceremonia în care „se mănîncă broască țestoasă și porc" [5]; tineri care, de asemenea, sînt obligați pentru tot restul vieții lor să-și ofere cadouri reciproc. Asemenea gesturi se petrec și în Australia [6]. Domnul Brown ne semnalează și ritualul reîntîlnirii după o îndelungată despărțire, îmbrățișarea și salutul prin lacrimi, arătînd echivalența ritualului

---

2 *Andaman Islanders*, 1922, p. 83 : „Deși obiectele fuseseră privite ca daruri, era de așteptat să se primească obiecte de valoare egală și era motiv de supărare dacă darul nu corespundea așteptării".

3 *Ibid.*, p. 73, 81 ; Brown observă că această stare a activității contractuale este instabilă și că duce la certuri deși, adesea, are ca scop atenuarea lor.

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*

6 Faptul este într-adevăr comparabil cu relațiile de tip *kalduke* ale *ngia-ngiampe*, la Narrinyeerri, și relațiilor de tip *Yutchin* la Dieri ; vom mai reveni la subiect.

cu schimburile de daruri [7] și modul în care se amestecă sentimentele cu persoanele [8].

În fond, toate acestea sînt amestecuri. Se contopesc suflete și lucruri, lucruri și suflete. Se reunesc vieţile și, iată cum oamenii și obiectele reunite ies fiecare din sfera lor și se amestecă : este exact ceea ce înseamnă contractul și schimbul.

II
Principiile, motivele și intensitatea schimburilor de daruri (Melanezia)

Populaţiile melaneziene au potlatch-ul mai bine dezvoltat sau conservat decît cele polineziene [9]. Dar nu acest aspect ne interesează. Melanezienii au conservat și dezvoltat într-o mai mare măsură decît polinezienii întreg acest sistem de daruri și forme de schimb. Și, deoarece noţiunea de monedă apare la ei [10] mai bine conturată decît în Polinezia, sistemul se complică în parte, dar se și precizează.

NOUA CALEDONIE. — Regăsim nu numai ideile pe care vrem să le subliniem, ci și expresia lor în documentele de profil pe care domnul Leenhardt le-a strîns despre Noua Caledonie. El a început să descrie *pilu-pilu* și sistemul serbărilor, al cadourilor și prestaţiilor de orice tip, inclusiv moneda [11], pe care nu

7 *Ibid.*

8 *Ibid.* Domnul Brown prezintă o teorie sociologică excelentă a acestor manifestări de comuniune, de identitate de sentimente, a caracterului obligatoriu și totodată liber al manifestării lor. Aici există o altă problemă, de altfel conexă, asupra căreia am atras deja atenţia : Expresia obligatorie a sentimentelor, *Journal de Psychologie*, 1921,

9 A se vedea mai sus, p. 42, n. 13.

10 Ar fi locul să reluăm problema monedei pentru Polinezia. V. Mai sus, p. 48, n. 17, citatul din Ella despre rogojinile din Samoa. Marile topoare, obiectele din jad, *tiki*, dinţii de cașalot sînt, fără îndoială, monede, la fel un număr mare de cochilii și cristale.

11 Monede în Noua Caledonie, *Revue d'Ethnographie*, 1922, p. 328, mai ales în ceea ceea ce privește monedele pentru sfîrșitul funeraliilor și principiul, p. 332. Sărbătoarea ţesăturii în Noua Caledonie, *Anthropilogie*, p. 226 sq.

trebuie să ezităm să le calificăm drept potlatch. Referințele la drept din discursurile solemne ale heraldului sînt tipice în acest sens. Astfel, la prezentarea ceremonială a ignamelor [12] pentru ospăț, crainicul rostește: „Dacă este vreo țesătură veche în fața căreia noi nu am stat, la Wi..., etc., această ignamă se grăbește într-acolo, așa după cum, cîndva o ignamă asemănătoare a venit dinspre ei la noi [13]...". Este chiar lucrul însuși care revine. Mai departe, în același discurs, este spiritul strămoșilor cel care lasă „să coboare... asupra acestor alimente efectul faptei și forța lor". „Rezultatul faptei pe care ați comis-o apare astăzi. Toate generațiile s-au ivit în gura sa." Iată un alt mod, nu mai puțin expresiv, de a prezenta legătura de drept: „Serbările noastre sînt asemenea mișcării acului ce leagă părțile împletiturilor de paie, pentru a face un singur acoperiș, un singur cuvînt [14]." Sînt aceleași obiecte ce revin, același fir care leagă [15]. Alți autori semnalează și ei astfel de aspecte [16].

TROBRIAND. — La cealaltă extremitate a lumii melaneziene, un alt sistem foarte dezvoltat este echivalentul celui al neo-caledonienilor. Locuitorii insulelor Trobriand sînt printre cele mai civilizate dintre aceste rase. Astăzi bogați pescari de perle și, înainte de sosirea europenilor, bogați fabricanți de oale, de monede din scoici, de topoare din piatră și obiecte

---

12 *Ibid.*, p. 236—237; cf. p. 250 și 251.

13 Pag. 247; cf. p. 250—251.

14 *Pilou*, p. 263. Cf. *Monnaie*, p. 332.

15 Această formulă pare să aparțină simbolismului juridic polinezian. În insulele Mangaia, pacea era simbolizată de o „casă bine acoperită", adăpostind zeii și clanurile, sub un acopereiș „bine împletit". Wyatt GILL, *Myths and Songs of the South Pacific*, p. 294.

16 Părintele LAMBERT, *Mœurs des Sauvages néo-calédoniens*, 1900, descrie numeroase potlatch-uri: unul din 1856, p. 119; seria ceremoniilor funerare, p. 234—235; un potlatch pentru a doua înmormîntare, p. 240—246; el a sesizat că umilirea și chiar alungarea unui șef constituie sancțiunea pentru un potlatch pentru care nu se oferă un alt potlatch în schimb, p. 53; și a înțeles că „orice cadou cere în schimb alt cadou", p. 116; el utilizează expresia „a returna": „returnare regulamentară"; darurile returnate sînt expuse în coliba bogaților, p. 125. În cazul vizitelor, cadourile sînt obligatorii. Ele constituie și o condiție la căsătorie, p. 10, 93—94; nu pot fi revocate, iar „darurile returnate se oferă cu dobîndă", în particular la verii primari (*bengam*). *Trianda*, dansul darurilor, p. 158, constituie un caz remarcabil al amestecului de ceremonial, ritual și estetică juridică.

prețioase, ei au fost dintotdeauna buni comercianți și navigatori îndrăzneți. Domnul Malinowski nu greșește cînd îi compară cu tovarășii lui Iason, numindu-i „argonauți ai Pacificului de vest." Într-o carte, una din cele mai bune cărți de sociologie descriptivă ce s-a oprit asupra subiectului ce ne interesează, el ne-a descris sistemul comerțului inter și intratribal, comerț ce poartă numele de *kula* [17]. Așteptăm încă de la el descrierea tuturor instituțiilor asupra cărora prezidează aceleași principii de drept și de economie : căsătoria, ceremonii pentru morți, inițierea etc. ; în consecință, descrierea pe care o vom face nu este decît provizorie. Dar faptele sînt fundamentale și evidente [18].

Kula este un tip de potlatch practicat la scară largă ; el vehiculează un mare comerț intertribal, și este practicat în toate insulele Trobriand, în parte din insulele Entrecasteaux și în insulele Amphlett. Pe aceste teritorii, ne interesează în mod indirect toate triburile și în mod direct cîteva triburi mai mari : Dobu din insulele Amphlett, triburile Kiriwina, Sinaketa și Kitava din insulele Trobriand, și Vacuta din insula Woodlark. Domnul Malinowski nu dă traducerea numelui de *kula* care, fără îndoială,

---

17 V. *Kula, Man,* iulie 1920, nr. 51, p. 90 și următoarele ; *Argonauts of the Western Pacific,* Londra, 1922. Toate referințele nedenumite altfel din această secțiune se referă la această carte.

18 Malinowski exagerează totuși, p. 513 și 515, noutatea celor descrise. Mai întîi *kula* nu este decît un potlatch intertribal, destul de comun în Melanezia, căruia îi aparțin expedițiile descrise de Părintele Lambert în Noua Caledonie, marile expediții Olo-Olo ale populației din insulele Fiji etc., v. MAUSS. Dezvoltarea potlatch-ului în Melanezeia în *Procès-verbaux de l'I.F.A., Anthropologie,* 1920. Înțelesul cuvîntului *kula* se alătură înțelesului altor cuvinte de același tip, de exemplu : *ulu-ulu.* V. RIVERS, *History of the Melanesian Society,* vol. II, p. 415 și 485, vol. I, p. 160. Dar, chiar și *kula* este mai puțin caracteristic decît potlatch-ul american din anume privințe, insulele fiind mai mici, și aceste societăți mai puțin puternice și bogate (este cazul celor de pe coastele Columbiei britanice). Aici reîntîlnim toate caracteristicile potlatch-ului intertribal ; putem remarca chiar adevărate potlatch-uri internaționale ; de exemplu, haida, cu tlingit (Sitka fiind de fapt un oraș obișnuit, iar Nass River un loc de întîlnire permanent) ; kwakiutl cu bellacoola, cu heiltsuq ; haida cu tsimshian etc. Acest fapt este normal : formele de schimb se pot dezvolta și internaționaliza ; fără îndoială, aici ca și în alte părți, ele au urmărit și au deschis drumuri comerciale între triburile maritime bogate.

înseamnă „cerc" ; într-adevăr, este ca și cum toate aceste triburi, toate aceste expediții maritime, lucruri prețioase și obiecte de folosință, alimente și sărbători, servicii de toate felurile, ritualuri și obiceiuri sexuale, cu toții, bărbați și femei, ar fi prinși într-un cerc [19] și ar urma, în timp și în spațiu, o mișcare uniformă.

Comerțul *kula* este de origine nobilă [20]. El pare rezervat șefilor, ei fiind în același timp conducători ai flotelor și bărcilor, dar și comercianți și donatori ai vasalilor lor ; în speță ai copiilor, ai cumnaților ce le sînt supuși, fiind la rîndul lor conducătorii diverselor sate peste care stăpînesc. *Kula* se practică într-o manieră nobilă, fiind în aparență un act complet dezinteresat și modest [21]. Se deosebește de simplul schimb economic de mărfuri utile, ce poartă numele de *gimwali* [22]. Acest schimb se practică, într-adevăr, în afara *kulei,* în marile tîrguri primitive, care sînt reuniuni *kula* intertribale, sau, în micile piețe *kula* interioare ; *gimwali* se distinge prin tocmeala tenace între părți, procedeu nedemn de *kula.* Despre un individ care nu conduce *kula* cu demnitatea necesară, se spune că o „conduce ca și cum ar fi un *gimwali."* Cel puțin în aparență, *kula* — ca și potlatch-ul nord-vest american — constă în a da, din partea unora, a primi, din partea celorlalți [23], cei ce primesc azi fiind viitorii donatori de mîine. Chiar în forma ei cea mai completă și mai solemnă, cea mai elevată și cea mai competitivă [24], cea a marilor expediții maritime, *Uvalaku,* regula este să pleci fără să mai ai nimic de schimbat, fără chiar să mai ai ceva de oferit, fie chiar și în schimbul unor alimente pe

---

19 Malinowski folosește expresia „*kula ring*".

20 *Ibid.,* „noblesse oblige".

21 *Ibid.,* expresii ale modestiei : „ia ce mi-a rămas din hrana de azi căci ție îți aduc", folosite atunci cînd se oferă un colier prețios.

22 *Ibid.* Doar în mod didactic și pentru înțelegerea europenilor, Malinowski, p. 187, situează *kula* printre „schimburile ceremoniale cu plată" (cu dare înapoi) : cuvîntul plată și cuvîntul schimb sînt ambele europene.

23 V. Primitive Economics of the Trobriand Islanders, *Economic Journal,* martie 1921.

24 Ritualul *tanarere,* prezentare de produse provenite din expediții, pe plaja de la Muwa, p. 374—375, 391. Cf. *Uvalaku* tribului Dobu, p. 381 (20—21 aprilie). Se alege cel mai frumos negustor, adică cel mai norocos și mai bun.

care, de altfel, refuzi să le ceri. Se simulează că doar se primește. În anul următor, cînd tribul vizitator va ospeți flota tribului vizitat, cadourile vor fi întoarse, dar cu dobîndă.

Și totuși, în *kula* de mai mică anvergură se profită de călătoria maritimă pentru a se face schimb de mărfuri ; nobilii înșiși fac comerț, numeroase obiecte sînt solicitate [25], cerute și schimbate, și se leagă diferite raporturi în afara *kulei ;* dar *kula* rămîne totuși scopul și momentul decisiv al acestor raporturi.

Donația însăși îmbracă forme foarte ceremonioase ; obiectul primit este disprețuit, oamenii se dezic de el și nu este luat în brațe decît un moment, fiind imediat azvîrlit la picioare; donatorul afișează o modestie exagerată [26] după ce aduce în mod solemn darul, în sunet de concă (instrument făcut din cochilii de melci, *n.tr.*) ; el își cere scuze pentru a nu fi oferit decît niște resturi și aruncă la picioarele rivalului și partenerului său obiectul dăruit [27]. În acest timp, muzica și crainicul proclamă tuturor solemnitatea transferului de daruri. Prin toate se caută să se arate libertatea, generozitatea, autonomia gestului și, în același timp, grandoarea [28]. Totuși, în fond, cele care intră în joc, sînt mecanismele obligativității, chiar ale obligativității prin lucruri.

Obiectul esențial al acestor schimburi și daruri este *vaygu'a,* un fel de monedă [29]. Există două tipuri de *vaygu'a : mwali,*

---

25 Ritualul *wawoyla,* p. 353—354 ; magia *wawoyla,* p. 360—363.

26 V. mai sus p. 72, nota 21.

27 V. frontispiciul și fotografiile din planșe. Vezi mai departe p. 82 și următoarele.

28 Ca excepție vom arăta că aceste stări de spirit pot fi comparate cu Etica Nicomahă. Vezi paragraful despre μεγαλοπράπεια și ἐλευθερία.

29 NOTĂ DE PRINCIPIU DESPRE UTILIZAREA NOȚIUNII DE MONEDĂ. În ciuda obiecțiilor lui Malinowski (Primitive Currency, *Economic Journal, 1923),* persistăm în utilizarea acestui termen. Domnul Malinowski a protestat în prealabil contra abuzului *(Argonauts,* p. 499, n. 2), și critică nomenclatorul lui Seligmann. El consideră că noțiunea de monedă este rezervată unor obiecte utilizate nu numai ca mijloc de schimb, dar și ca etalon de măsură a valorii. Domnul Simiand mi-a făcut aceleași obiecții referitoare la folosirea noțiunii de valoare în asemenea societăți. Din punctul lor de vedere, cei doi savanți au desigur, dreptate ; ei înțeleg cuvîntul monedă și cuvîntul valoare în sens îngust. Considerate astfel, nu există valoare economică decît

frumoase brățări tăiate și lustruite, făcute dintr-o cochilie și purtate la ocazii de proprietarii lor sau de rudele acestora ; și

---

atunci cînd nu există monedă, și nu există monedă decît atunci cînd obiectele de preț, ca bogății condensate în sine și însemne ale acestor bogății, au prețul lor în monedă, sînt transformate în monedă, evaluate, depersonalizate, sînt desprinse de orice legătură cu vreo persoană morală, colectivă sau individuală, alta decît autoritatea de stat care bate moneda. Pusă astfel, problema nu înseamnă decît o limită arbitrară impusă utilizării cuvîntului. După opinia mea, astfel poate fi definită doar o monedă : cea de azi.

În toate societățile ce au precedat monedele din aur, bronz sau argint, au existat alte obiecte utilizate ca mijloc de schimb și plată ; în special pietre, scoici și metale prețioase ; în multe societăți ce încă ne înconjoară acest sistem încă funcționează și noi pe acesta îl descriem.

Este drept că aceste obiecte prețioase diferă de ceea ce obișnuit concepem ca instrumente eliberatoare. Mai întîi că, în plus față de natura lor economică, față de valoarea lor, ele au mai curînd o natură magică, fiind mai ales talismane : *life givers,* cum spunea Rivers, sau cum spuneau Perry și Jackson. Mai mult, ele au o circulație foarte generală în interiorul unei societăți și chiar între societăți, dar rămîn atașate indivizilor sau clanurilor (primele monede romane au fost bătute de ginți), rămîn atașate individualității vechilor proprietari, și contractelor trecute dintre ființe morale. Valoarea lor este încă subiectivă și personală. De exemplu, monezile din șiruri de scoici trase pe ață, sînt încă măsurate, în Melanezia, cu palma donatorului. RIVERS, *History of the Melanesian Society,* vol. II, p. 527 ; vol. I, p. 64, 71, 101, 160 sq. Cf. expresiei *Schulterfaden :* THURNWALD, *Forschungen,* etc., vol. III, p. 41 sq., vol. I, p. 189, v. 15 ; *Hüftschnur,* vol. I, p. 263, 1. 6 etc. Vom vedea și alte exemple importante de asemenea instituții. Este adevărat și faptul că aceste valori sînt instabile, și că sînt lipsite de acel caracter necesar unui etalon, unei măsuri : de exemplu prețul lor crește și descrește cu numărul și mărimea tranzacțiilor în care sînt folosite. Malinowski compară în chip nostim *vaygu'a* trobriandezilor cucerind prestigiu în circulația lor cu pietrele prețioase ale unei coroane. Tot așa, după fiecare schimb, după fiecare *potlatch,* obiectele blazonate din cupru din nord-vestul Americii și rogojinile din Samoa își sporesc valoarea.

Dar, pe de altă parte, din două puncte de vedere, aceste obiecte prețioase au aceleași funcții ca și monedele din societatea noastră și, în consecință, merită să fie clasate în același gen. Ele au putere de cumpărare și această putere este considerabilă. Atîta „cupru" american trebuie plătit cu atîtea cuverturi, la atîtea *vaygu'a* corespund atîtea și atîtea panere de igname. Există o idee de număr, chiar dacă acest număr este altfel fixat decît de o autoritate de stat și variază în cadrul succesiunii de *kula* și *potlatch*-uri. În plus, puterea de cumpărare este într-adevăr eliberatoare. Chiar dacă ea nu este recu-

soulava, coliere fasonate cu grijă de meseriașii Sinaketa, realizate din sidef roșu de spondylus. Ele sînt purtate în mod solemn de femei [30], și în mod excepțional de bărbați, spre exemplu în caz de agonie [31]. Dar, firesc, și unele și celelalte sînt tezaurizate, singurul motiv fiind bucuria de a fi în posesia lor. Fabricarea unora, pescuitul și montarea altora, negoțul cu

noscută decît între anume indivizi, clanuri și triburi, ci doar între asociați, nu înseamnă că puterea de cumpărare nu este publică, oficială, fixă. Domnul Brudo, rezident mult timp în Trobriand, ca și prietenul său, domnul Malinowski, își plătea pescuitorii de perle atît cu *vaygu'a* cît și cu monedă europeană sau cu alte mărfuri, la un curs fix. Trecerea de la un sistem la altul se face fără șocuri, era deci posibilă. — Domnul Armstrong ne dă informații foarte clare și precise referitoare la monedele din insulele Rossel, vecine cu Trobriand, și persistă în aceeași eroare ca și noi, dacă este într-adevăr eroare. A unique monetary system, *Economic Journal,* 1924.

După noi, omenirea a tatonat vreme îndelungată. Mai întîi, într-o primă fază, ea a descoperit că anumite obiecte, aproape toate magice și de valoare, nu se distrugeau prin folosință, și astfel le-a dat putere de cumpărare ; V. MAUSS, Origines de la notion de Monnaie, *Anthropologie,* 1914, în *Proc. verb de l'I.F.A.* (În acest moment nu știam decît originea îndepărtată a monedei). Apoi, într-o a doua fază, după ce a reușit să facă aceste obiecte să circule în cadrul tribului și în afara lui, departe, omenirea a înțeles că asemenea instrumente de cumpărare pot servi ca mijloc de numărare și circulație a bogățiilor. Este stadiul pe care tocmai încercăm să-l descriem. Și, pornind de la acest stadiu, într-o epocă destul de veche, în societățile semite, dar, poate, nu chiar atît de antice, a fost inventat — în cea de-a treia fază — mijlocul de a separa aceste obiecte prețioase de grupuri și indivizi — de a face din ele instrumente permanente de măsurare a valorii, mijloace universale, chiar și raționale.

A existat deci, după părerea noastră, o formă de monedă care le-a precedat pe ale noastre. Fără a mai lua în calcul obiectele de folosință, de exemplu, plăcile și lingourile din cupru, din fier etc. în Africa și Asia, și fără a mai ține cont de cirezi, în societățile antice și în cele africane de azi.

Ne cerem scuze de a fi participat la aceste discuții prea vaste. Dar sînt prea apropiate de subiectul nostru pentru a nu ține cont de ele.

[30] Planșa XIX. Se pare că în Trobriand, femeia, ca și „prințesele" din America de nord-vest, precum și alte cîteva persoane, sînt folosite cumva ca mijloc de a expune obiectele de paradă... fără a mai ține cont că astfel ele sînt „vrăjite". Cf. THURNWALD, *Forsch. Salomo Inseln,* vol. I, p. 138, 159, 192, v. 7.

[31] A se vedea mai departe.

aceste două obiecte de schimb și prestigiu sînt, alături de celelalte bunuri destinate comerțului, mai laice și mai vulgare, izvorul bunăstării trobriandezilor.

După domnul Malinowski, aceste *vaygu'a* execută o mișcare circulară: *mwali,* brățările, se transmit cu regularitate de la vest la est iar *soulava* călătoresc doar de la est la vest [32]. Cele două mișcări de sens contrar se întîlnesc în toate insulele Trobriand, Entrecasteaux, Amphlett și în insulele izolate Woodlark, Marshall Bennet, Tube-tube; în sfîrșit, ele există pe coasta sud-estului extrem al Noii Guinee, acolo de unde vin, de fapt, brățările brute. Este locul în care acest negoț se întîlnește cu marile expediții avînd același scop, expediții ce vin din Noua Guinee (Massim-Sud) [33] și pe care domnul Seligmann le-a descris.

În principiu, circulația unor astfel de însemne de bogăție este neîncetată și infailibilă. Ele nu trebuie păstrate prea mult timp, dar nu trebuie să scapi de ele prea repede sau procedînd cu duritate [34], și nici nu trebuiesc dăruite decît unor parteneri anume, și cu un anume tîlc, „un tîlc al brățarei", „un tîlc al colierului" [35]. Ele trebuie și pot fi păstrate de la un *kula* la celălalt, întreaga comunitate mîndrindu-se cu *vaygu'a* obținute de șef. Sînt chiar momente, de exemplu la pregătirea ceremoniilor funerare *(s'oi),* cînd ai voie să primești fără să înapoiezi nimic la rîndul tău [36]. Pentru că aceste ceremonii sînt create ca să oferi celorlalți totul. Există deci proprietatea pe care o ai asupra cadoului primit. Dar e o proprietate de un anume tip. S-ar putea spune că ea este inclusă în toate principiile de drept pe care, noi, modernii, le avem bine delimitate unul față de altul. Este o proprietate și o posesie, un gaj și un obiect

32 Vezi harta p. 82. Cf. *Kula* în *Man,* 1920, p. 101. Malinowski n-a găsit — zice el — motive mitice sau alte sensuri pentru această circulație. Ar fi foarte important să le cunoaștem. Căci dacă motivul constă dintr-o oarecare orientare a acestor obiecte, ce tind să revină la un punct de origine, urmînd o cale de proveniență mitică, faptul ar fi identic cu cel polinezian, cu *hau*-ul maori.

33 V. despre această civilizație și comerț, SELIGMANN, *The Melanesians of British New-Guinea,* cap. XXXIII sq. Cf. *Année Sociologique,* vol. XII, p. 374; *Argonauts,* p. 96.

34 Indivizii din Dobu sînt „duri la *kula*", *Arg.,* p. 94.

35 *Ibid.*

36 P. 502, p. 492.

închiriat, vîndut și cumpărat și, în același timp, depozitat, mandatat și fideicomis : căci el este dat cu condiția de a-l folosi pentru altul, sau pentru a fi transmis cuiva din afară, unui „partener îndepărtat", *murimuri* [37]. Acesta este complexul economic, juridic și moral, cu adevărat tipic, pe care domnul Malinowski a știut să-l dedscopere, să-l regăsească, să-l observe și să-l descrie.

Această instituție are aspectul său mitic, religios și magic. *Vaygu'a* nu sînt lucruri indiferente, niște simple monezi. Fiecare, cel puțin cele mai scumpe și mai rîvnite dintre ele — dar și alte obiecte, au același prestigiu [38], au un nume [39], o personalitate a lor, o istorie, chiar o poveste, încît unii indivizi le împrumută chiar numele. Nu putem spune despre ele că sînt cu adevărat obiecte de cult, deoarece locuitorii Trobriandului sînt de felul lor pozitiviști. Dar nici nu putem să nu le recunoaștem natura deosebită și sacră. Să le ai, este „reconfortant, liniștitor în sine" [40]. Proprietarii le pipăie și le privesc ore în șir. Ele pot transmite virtuți printr-un simplu contact [41]. Aceste *vaygu'a* se pot pune pe frunte, pe piept, cu ele te poți freca pe abdomen, sau le poți face să joace în fața ochilor. Reprezintă confortul suprem.

Dar mai este încă ceva. Contractul însuși este influențat de natura monezilor *vaygu'a*. Nu numai brățările și colierele, ci toate bunurile, ornamente, arme, tot ce aparține partenerului, este într-atît de animat, cel puțin de sentiment, dacă nu chiar de suflet, încît ia parte la contract [42]. O foarte frumoasă expresie, „vraja concăi [43]", este folosită să descînte, să antre-

37 „Remote partner" *(muri muri,* cf. *muri* SELIGMANN, *Melanesians,* p. 505, 752) este cunoscut în parte cel puțin din seria de „partners", similară reprezentanților noștri la bancă.

38 V. observațiile juste și cu caracter general, p. 89 și 90, despre obiecte de ceremonie.

39 P. 504, numele pereche, p. 89, p. 271. V. mitul, p. 323 : modul în care auzi vorbindu-se de un *soulava.*

40 P. 512.

41 P. 513.

42 P. 30, comentariul, p. 341.

43 Despre utilizarea concăi, v. p. 340, 387, 471. Cf. pl. LXI. Conca este instrumentul cu care se anunță orice tranzacție, orice moment al mesei în comun etc. Despre dezvoltarea și istoria folosirii concăi, v. JACKSON, *Pearls and Shells* (Univ. Manchester Series, 1921).

neze[44] spre „partenerul candidat“ lucrurile pe care el trebuie să le ceară şi să le primească.

[O stare de excitaţie[45] pune stăpînire pe partenerul meu[46],]
O stare de excitaţie ce vine de la cîinele său,
O stare de excitaţie vine de la centura lui,

Şi în continuare: „...de la *gwara* sa (tabu pe nucile de cocos şi pe betel)[47]; ...de la colierul *bagido'u*...; ...de la colierul *bagiriku*; ...de la colierul *bagidudu*[48], etc.“.

Folosirea trompetelor şi a tamburinelor la ceremoniile contractuale este întîlnită într-un mare număr de societăţi negre (guinee şi bantu), asiatice şi americane, indo-europene etc. Este o temă învecinată celei de drept şi economie pe care o studiem dar merită un studiu aparte, atît prin ea însăşi cît şi pentru istoria ei.

44 P. 340. *Mwanita, mwanita.* Cf. primelor două versuri din textul kiriwina (al doilea şi al treilea după părerea noastră), p. 448. Este numele dat unor viermi lungi, cu inele negre, cu care colierele făcute din discuri de coral se pot identifica, p. 341. Urmează o evocare-invocaţie: „Veniţi împreună. Vă voi face să veniţi acolo împreună. Veniţi aici împreună. Vă voi face să veniţi aici împreună. Acolo apare curcubeul. Voi face să apară acolo curcubeul“. După domnul Malinowski, indigenii consideră curcubeul ca un simplu semn prevestitor. Dar el poate să desemneze şi multiplele reflecţii ale sidefului. Expresia „veniţi împreună“ vizează obiectele de valoare ce vor intra în cadrul contractului. Jocurile de cuvinte „aici“ şi „acolo“ sînt reprezentate simplu prin sunetele *m* şi *w*, formative; aceste sunete sînt foarte frecvente în magie.

Urmează a doua parte a exordiului: „Sînt singurul om, singurul şef etc.“. Această parte nu interesează decît din alte puncte de vedere, în special în ceea ce priveşte potlatch-ul.

45 Cuvîntul astfel tradus este cf. p. 449, *munumwaynise,* dublare din *mwana* sau *mwayna,* ce exprimă un „itching“ sau o „state of excitement“.

46 Presupun că trebuie să fi existat un asemenea vers deoarece domnul Malinowski spune formal, p. 340, că acest cuvînt al descîntecului desemnează starea de spirit de care este cuprins partenerul, stare care îl va face să dăruiască cu multă generozitate cadouri.

47 Tabu impus în general în cazul *kulei* sau al ceremoniilor funerare *(s'oi),* pentru a se aduna alimentele şi nucile de cocos necesare, precum şi obiectele preţioase. Cf. p. 347 şi 350. Incantaţia se extinde şi asupra alimentelor.

48 Diverse nume de coliere, pe care însă nu le vom analiza în această lucrare. Astfel de nume sînt compuse din *bagi,* colier, cu diverse alte cuvinte. Urmează alte nume speciale de coliere cărora li se aduc incantaţii.

Dat fiind faptul că formula face parte din *kula* practicată in Sinaketa, unde se cer coliere şi se oferă brăţări, discuţiile se poartă numai asupra colierelor. Aceeaşi formulă este utilizată şi în *kula*

O altă formulă, cu un caracter şi mai pronunţat mitic [49], mai curioasă, dar de un tip mai comun, exprimă aceeaşi idee. Partenerul de *kula* are un animal auxiliar, un crocodil pe care-l invocă şi care trebuie să-i aducă colierele (numite *mwali* în tribul Kitava).

Crocodilul cade deasupra, el îţi aduce partenerul, împinge-l sub *gebobo* (cală de mărfuri a bărcii).
Crocodilule, adu-mi colierul, adu-mi *bagido'u*-ul, *bagiruku*-ul, etc..."

O formulă precedentă din acelaşi ritual invocă o pasăre de pradă [50].

Ultima formulă de incantaţie pentru asociaţi şi contractanţi (la Dobu sau la Kitava, şi la Kiriwina) conţine un cuplet [51] căruia i se dau două interpretări. Ritualul este, de altfel, foarte lung şi este repetat de nenumărate ori ; el are ca scop enumerarea a tot ceea ce *kula* interzice, toate motivele de ură, de război, care trebuiesc conjurate pentru a putea începe *kula* ca între prieteni.

Furia ta, cîinele adulmecă,
Culorile războiului, cîinele adulmecă.
Etc.

Alte versuri spun [52] :

Furia ta, cîinele este blînd, etc.

---

practicată la Kiriwina; dar aici, întrucît se cer brăţări, numele acestora sînt cele menţionate, restul formulei rămînînd identică.

Concluzia formulei este şi ea interesantă, dar numai privită din punctul de vedere al potlatch-ului: „Voi face *kula* (voi face comerţ), îl voi înşela pe al meu *kula* (partener). Îl voi fura pe al meu *kula*, îl voi jefui, voi face *kula* atîta timp cît barca mea mă va purta... Faima mea este tunet. Pasul meu, cutremur de pămînt". Clauzula are un aspect straniu american. La fel şi în insulele Solomon. Vezi mai departe.

49 P. 344, comentariu, p. 345. Sfîrşitul formulei este similar celui pe care tocmai l-am citat : „Voi face *kula*" etc.

50 P. 343. Cf. p. 449, textul primului vers cu comentariul gramatical.

51 P. 348. Acest cuplet apare după o serie de versuri (p. 347). „Furia ta, bărbatule din Dobu, se retrage (ca marea)". Urmează apoi aceeaşi serie cu „Femeie din Dobu". Cf. mai departe. Femeile din Dobu sînt tabu, în timp ce femeile din Kiriwina se prostituează vizitatorilor. Cea de-a doua parte a incantaţiei este de acelaşi tip.

52 P. 348, 349.

sau :

Furia ta se duce ca mareea, cîinele adulmecă ;
Mînia ta se duce ca mareea, cîinele adulmecă ;
Etc.

Trebuie să înţelegem : „Furia ta devine ca joaca unui cîine." Esenţială este metafora cîinelui ce se ridică şi vine să lingă mîna stăpînului. Tot astfel trebuie să facă bărbatul, dacă nu şi femeia din Dobu. O a doua interpretare, sofisticată, nu scutită de scolastică, spune domnul Malinowski, dar evident autohtonă, indicînd o altă versiune care se potriveşte mai bine cu ceea ce ştim : „Cîinii se joacă bot în bot. Cînd se pronunţă cuvîntul cîine, aşa cum este prescris din vremuri străvechi, obiectele preţioase vin şi ele (să se joace). Am dat brăţări, vor veni înapoi coliere, şi unele şi celelalte se vor întîlni (asemeni cîinilor ce vin să adulmece)." Parabola este frumoasă. Tot complexul de sentimente colective este cuprins la un loc : posibila ură a asociaţilor, solitudinea monezilor *vaygu'a* încetînd prin incantaţie ; oameni şi lucruri preţioase adunîndu-se asemeni cîinilor ce se joacă şi se precipită în acelaşi timp.

O altă exprimare simbolică este cea a căsătoriei brăţărilor *mwali,* simboluri feminine, cu colierele *soulava,* simbol masculin, ce tind unele spre celelalte precum masculul spre femelă [53].

Diversele metafore exprimă acelaşi lucru, ca şi jurisprudenţa mitică a populaţiei maori, dar în alţi termeni. Sociologic vorbind, este exprimat din nou amestecul de lucruri, valori, contracte şi oameni [54].

Din nefericire, regula de drept ce guvernează aceste tranzacţii nu ne este îndeajuns de cunoscută. Ea nu este conştientizată şi este prost formulată de indigenii kiriwina, cei ce i-au furnizat informaţii domnului Malinowski ; or, regula fiind clară pentru trobriandezi, ea ar trebui să fie obiectul unei alte

---

53 P. 356, poate că avem aici un mit al orientării.

54 Putem utiliza aici termenul folosit de obicei de domnul Lévy-Bruhl : „participare". Doar că acest termen are la origine confuzii şi amestecuri, în particular denotaţii juridice, precum şi comuniuni de genul celor pe care le descriem.

Studiind aici principiile, este inutil să ne coborîm la consecinţe.

investigații. Nu avem însă decît amănunte. Oferirea inițială a unui *vaygu'a* se numește *vaga*, „opening gift“ [55]. Ea obligă primitorul să ofere în schimb alt dar, numit *yotile* [56], termen pe care domnul Malinowski îl traduce excelent prin „clinching gift“ : „darul care închide“ tranzacția. O altă denumire a acestui dar final este *kudu*, dintele care mușcă, ce taie într-adevăr, transează și eliberează [57]. Darul este obligatoriu : el este așteptat și trebuie să fie echivalent cu primul ; în anumite ocazii, poate fi luat cu forța sau prin surprindere [58] ; în cazul unui *yotile* necorespunzător, oamenii se pot [59] răzbuna [60] prin magie sau, cel puțin, prin insultă și resentiment. Dacă nu există posibilitatea de a-l întoarce, la nevoie, poate fi oferit un *basi*, care doar „străpunge“ pielea, nu o mușcă, deci nu încheie afacerea. Este un fel de cadou de așteptare, de suspendare a obligațiilor pe timp determinat ; el liniștește creanțierul ex-donator, dar nu-l eliberează pe debitor [61], viitorul donator. Toate detaliile sînt ciudate, totul poate surprinde în expresiile de mai sus. Dar nu există sancțiune. Să fie ea doar morală [62] și magică ? Individul ce dă dovadă de „duritate în *kula*“ este el doar disprețuit și, eventual, i se fac farmece ? Nu pierde partenerul înfierat oare și altceva : rangul său nobil sau, cel puțin, locul său printre șefi ? Iată ceea ce trebuie să mai aflăm.

---

55 P. 345 sq.

56 P. 98.

57 Poate că în acest cuvînt există și o aluzie la vechea monedă din colți de mistreț, p. 353.

58 Folosirea lui *lebu*, p. 319. Cf. Mythe, p. 313.

59 Protest violent *(injuria)*, p. 357 (vezi numeroase asemenea cîntece în THURNWALD, *Forsch.*, I).

60 P. 359. Despre un *vaygu'a* celebru se spune : „Mulți bărbați sînt morți pentru el și cel puțin în cazul Dobu (p. 356), se pare că *yotile* este întotdeauna un *mwali*, o brățară, principiu feminin al tranzacției : „Nu facem *kwaypolu* sau *pokala* cu ele, ele sînt femei“. Dar indigenii Dobu caută doar brățări și este posibil ca faptul să nu aibă altă semnificație.

61 Se pare că aici există mai multe sisteme de diverse tranzacții întrepătrunse. *Basi* poate fi constituit dintr-un colier, cf. p. 79, sau o brățară de mică valoare. Dar pot fi date drept *basi* și alte obiecte, ce nu aparțin strict de *kula* : spatule pentru var (pentru betel), coliere nešlefuite, topoare șlefuite *(beku)*, p. 358, 481, toate putînd avea în acest caz rol de monedă.

62 P. 157, 359.

Dar, pe de altă parte, sistemul este tipic. Exceptînd vechiul drept germanic despre care vom vorbi mai tîrziu, în stadiul actual al observației și al cunoștințelor noastre istorice, juridice și economice, ar fi greu de găsit o practică a darului-schimb, mai distinctă, mai completă, mai conștientă și în același timp mai bine înțeleasă de observator, decît cea pe care domnul Malinowski a găsit-o în Trobriand [63].

Kula, în forma sa esențială, nu este decît un moment — e drept cel mai solemn — al unui vast sistem de prestații și contraprestații care, în realitate, pare a îngloba întreaga viață economică și civilă din Trobriand. *Kula* pare a fi doar punctul culminant al acestei vieți, *kula* internațional și intertribal mai ales. Cu singuranță însă, *kula* este unul din scopurile existenței, scopul marilor călătorii, la care nu iau parte, în general, decît șefii, iar dintre aceștia numai cei ai triburilor maritime, mai exact, doar ai cîtorva triburi maritime. *Kula* nu face decît să concretizeze și să reunească alte instituții.

În perioada în care se desfășoară *kula,* schimbul de *vaygu'a* se încadrează într-o serie întreagă de alte schimburi, foarte diverse, ce merg de la tocmeală la răsplată, de la cerință la pură politețe, de la ospitalitate completă la reticență și pudoare. În primul rînd, în afara marilor expediții solemne, pur ceremonioase și competitive [64], numite *uvalaku,* toate *kula* sînt ocazii pentru *gimwali,* inevitabile schimburi banale între parteneri [65]. Există o piață liberă între indivizii triburilor aliate, alături de asociații mai restrînse. În al doilea rînd, între partenerii de *kula,* asemeni unui lanț neîntrerupt, se transmit atît cadouri suplimentare, oferite și înapoiate, cît și anumite mărfuri obligatorii, indicate de *kula.* Asociația pe care o formează, și care îi constituie principiul [66] începe cu un prim cadou *(vaga)* cerut cu insistență de „solicitanți" ; pentru acest prim dar, viitorului partener, deocamdată independent, i se poate face

---

63 Cartea domnului Malinowski, ca și cea a domnului Thurnwald, arată superioritatea observației unui veritabil sociolog. Astfel sînt observațiile domnului THURNWALD despre *mamoko,* vol. III, p. 40 etc., „*Trostgabe*" la Buin, observații care ne-au arătat calea, pentru o parte din cele de mai sus.

64 P. 211.

65 P. 189. Cf. pl. XXXVII. Cf. p. 100, „*secondary trade*".

66 Cf. p. 93.

curte ca să plătească, ca să zicem așa, printr-o primă serie de cadouri [67]. În timp ce sîntem siguri că *vaygu'a,* darul ce este întors, „lacătul" *(yotile),* este oferit, nu putem fi siguri că *vaga* va fi dat și că „solicitanții" vor fi acceptați. Această modalitate de a solicita și accepta un cadou constituie regula. Fiecare dintre cadourile oferite astfel poartă cîte un nume; dacă sînt prezentate înainte de a fi oferite, ele se numesc *pari* [68]. Altele poartă un titlu ce desemnează natura nobilă și magică a obiectului oferit [69]. Dar acceptarea oricăreia dintre aceste ofrande arată disponibilitatea de a intra în joc, chiar de a rămîne. Unele nume de daruri desemnează situația de drept pe care o antrenează acceptarea lor [70]: în acest caz, afacerea este considerată ca încheiată; acest cadou este, de obicei, un obiect destul de prețios: spre exemplu un topor mare, din piatră polizată, ori o lingură din os de balenă. Acceptarea înseamnă obligația de a da *vaga,* primul dar rîvnit. Dar în acest moment contractanții sînt doar pe jumătate parteneri. Tradiția solemnă este singura ce îi leagă cu adevărat. Importanța și natura acestor bunuri este determinată de extraordinara competiție ce apare între partenerii posibili ai expe-

---

[67] Aceste cadouri se pare că se numesc generic *wawoyla,* p. 353—354; cf. p. 360—361. Cf. *Woyla* „kula courting", p. 439, într-o formulă magică în care sînt enumerate riguros toate obiectele pe care viitorul partener le poate poseda, obiecte a căror „evaporare" este decisă de donator. Printre aceste lucruri se înscrie și seria de cadouri care urmează.

[68] Este termenul cel mai general: „presentation goods", p. 439, 205 și 350. Cuvîntul *vata'i* este cel care desemnează aceleași cadouri oferite de indigenii Dobu. Cf. p. 391. Aceste „arrival gifts" sînt enumerate în formulele: „Borcanul meu de var, asta bucată; lingura mea, asta bucată, micul meu paner, asta bucată etc." (aceeași temă și aceleași expresii, p. 200).

În afara acestor substantive, generice, mai sînt și nume specifice pentru diversele cadouri oferite în diverse împrejurări. Ofrandele de alimente aduse la Dobu de indigenii Sinaketa (și nu invers), ceramica, rogojinile etc., poartă numele simplu de *pokala,* corespunzînd destul de bine celui de răsplată, ofrandă etc. Tot *pokala* sînt și *gugu'a,* „personal belongings", p. 501, cf. p. 313, 270, la care individul renunță pentru a încerca să-l seducă *(poka-pokala,* p. 360) pe viitorul său partener, cf. p. 369. Se manifestă în aceste societăți un acut simț al deosebirii dintre obiectele de uz personal și cele ce constituie „properties", obiecte trainice aparținînd familiei și circulației.

[69] Ex. p. 313, *buna.*

[70] Ex. *kaributu,* p. 344 și 358.

diției ce tocmai sosește. Este căutat cel mai bun partener posibil din tribul rival. Motivul este important căci asocierea care se va forma se stabilește asemenea unui clan între parteneri [71]. Deci pentru ca să alegi, trebuie să seduci, să uluiești [72]. Ținînd cont de ranguri [73], trebuie să-ți atingi țelul înaintea altora, sau mai bine decît ei, să efectuezi cele mai abundente schimburi de obiecte cît mai scumpe care, evident, sînt proprietatea celor mai bogați. Concurență și rivalitate, etalarea cu ostentație, căutarea grandorii și interesul, sînt motivele care susțin aceste acte [74].

Iată darurile de sosire ; le urmează alte daruri drept răspuns, echivalente cu primele. Sînt darurile de plecare, numite *tato 'i* la Sinaketa [75], ele fiind totdeauna superioare darurilor de sosire. Deja s-a perfectat, o dată cu *kula,* un ciclu de prestații și contraprestații uzurare.

În perioada cît durează tranzacțiile, au loc prestații de ospitalitate, de hrană și, la Sinketa, chiar de femei [76]. În tot acest timp, intervin și alte daruri, suplimentare, întotdeauna înapoiate. Noi credem însă că schimbul acestor *korotumna* reprezintă o formă primitivă de *kula* — deoarece el înseamnă să schimbi chiar și topoare de piatră [77] sau dinți curbați de porc *(doga, dogina).*

De altfel, după părerea noastră, orice *kula* intertribal nu este decît cazul extrem, cel mai solemn și cel mai teatral al unui sistem mai general. Sistemul scoate întreg tribul în afara

71 Domnului Malinowski i s-a declarat „Partenerul meu este asemenea unui membru al gintei mele *(kakaveyogu).* El ar putea să lupte împotriva mea. Adevăratul meu părinte *(veyogu)* este asemenea unui cordon ombilical, și el va fi mereu alături de mine" (p. 276).

72 Este ceea ce face magia *kulei (mwasila).*

73 Au întîietate șefii expediției și șefii de bărci.

74 Un mit amuzant, cel al lui Kasabwaybwayreta, p. 342, grupează toate aceste mobiluri. Vedem cum eroul obține faimosul colier Gumakarakedakeda, cum îi întrece pe toți partenerii de *kula* etc. V. și mitul lui Takasikuna, p. 307.

75 P. 390. La Dobu, p. 362, 365 etc.

76 La Sinaketa, nu la Dobu.

77 Despre comerțul cu topoare de piatră, v. SELIGMANN, *Melanesians* etc., p. 350 și 353. Sapele și lopețile decorate din os de balenă *(korotumna), Arg.,* p. 365, 358. servesc și ele de *basi.* Există și alte daruri intermediare.

cercului strîmt al granițelor, al intereselor și chiar al drepturilor sale ; dar, în interior, în mod normal, clanurile și satele sînt unite prin aceleași legături. Doar grupurile locale și casnice, precum și șefii acestora își fac vizite, fac comerț și se căsătoresc. Dar aceasta nu se mai cheamă *kula*. În același timp, domnul Malinowski, în opoziție cu noțiunea de „*kula* maritim“, vorbește pe bună dreptate despre „*kula* de interior“ și despre „întruniri de *kula*“ care furnizează șefului obiecte de schimb. Nu este exagerat să considerăm că în acest caz este vorba de potlatch propriu-zis, spre exemplu vizitele locuitorilor Kiriwina la tribul Kitava pentru ceremonii funerare, *s'oi*[78], presupun și altceva decît schimbul de *vaygu'a ;* putem vedea un fel de atac simulat *(youlawada)*[79], o distribuire de hrană cu prezentarea de porci și igname.

Pe de altă parte *vaygu'a,* ca și celelalte obiecte, nu sînt obținute, fabricate și schimbate întotdeauna de șefii înșiși[80] și, s-ar putea spune, ele nu sînt nici fabricate[81], nici schimbate de șefi pentru ei înșiși. Majoritatea le parvin sub formă de daruri de la rudele de rang inferior, în special de la cumnați, ce sînt în același timp și vasali[82] sau de la fiii ce sînt înzestrați fiecare cu o feudă. În schimb, atunci cînd expediția se întoarce acasă, majoritatea *vaygu'a* sînt oferite solemn șefilor satelor și clanurilor, chiar și membrilor de rînd din clanurile asociate : adică oricui a luat parte în mod direct sau indirect, deseori foarte indirect, la expediție[83], fiind astfel recompensați.

În sfîrșit, alături de, sau dacă vrem, deasupra sau dedesubtul, de jur împrejurul său, după părerea noastră, în fondul sistemului intern de *kula,* sistemul darurilor schimbate invadează întreaga viață economică, tribală și morală a trobriandezilor. Viața este „impregnată“ cu el, cum bine spune domnul

78 P. 486 la 491. Despre dezvoltarea obiceiului în toate civilizațiile numite Massim-Nord, v. SELIGMANN, *Melan.*, p. 584. Pentru descrierea *walaga,* p. 594 și 603 ; Cf. *Arg.*, p. 486—487.

79 P. 479.

80 P. 472.

81 Fabricarea și oferirea unor *mwali* de către cumnați poartă numele de *you'o,* p. 503, 280.

82 P. 171 sq. ; cf. p. 98 sq.

83 De exemplu, pentru construcția de bărci și strîngerea obiectelor din ceramică sau a alimentelor.

Malinowski, este un permanent „a da și a primi“ [84]. O străbate parcă un curent continuu, în toate sensurile, un curent de daruri oferite, primite, înapoiate, din obligație sau din interes, pentru prestigiu sau pentru un serviciu, sfidător sau în gaj. Nu putem descrie acum tot ceea ce domnul Malinowski nu a apucat să publice el însuși. Dar să vedem, mai întîi, două aspecte principale.

O relație analogă *kulei* este *wasi* [85]. Ea stabilește schimburi regulate și obligatorii dintre partenerii din triburile agricole, pe de o parte, și din triburile maritime, pe de altă parte. Asociatul agricultor depune produse ale muncii lui în fața casei partenerului său pescar. După un pescuit bogat, acesta va înapoia cu dobîndă în satul agricol produsul pescuitului său [86]. Este același sistem de diviziune a muncii pe care l-am constatat în Noua Zeelandă.

O altă formă de schimb importantă îmbracă aspectul prezentării de produse [87]. Aceste prezentări sînt numite *sagali,* și constau din mari distribuiri de hrană prilejuite de mai multe ocazii : secerișul, construirea colibei șefului, fabricarea noilor bărci, ceremonii funerare [88]. Repartițiile se fac în favoarea grupurilor ce au adus servicii șefului sau clanului acestuia [89] : munci agricole, transportul trunchiurilor de copaci la locul unde sînt croite bărcile, grinzile, servicii funerare efectuate de oamenii din clanul decedatului etc. Asemenea distribuiri de hrană sînt echivalente potlatch-ului tlingit ; apare chiar și tema luptei și a rivalității. Vedem și cu acest prilej cum se

---

84 P. 167 : „Întreaga viață tribală are drept constante *a da și a primi ;* orice ceremonie, orice act legal zilnic se fac doar oferind un dar la schimb ; bogăția dată și primită este unul din instrumentele principale ale organizării sociale, ale puterii șefului, ale legăturilor de rudenie de sînge sau de rudenie prin căsătorie“, cf. p. 175—176 și *passim* (v. index : *Give and Take).*

85 Identică noțiunii de *kula,* partenerii fiind adesea aceeași, p. 193 ; pentru descrierea unui *wasi,* vezi p. 187—188. Cf. pl. XXXVI.

86 Obligația durează și azi, în pofida inconvenientelor și pierderilor culegătorilor de perle, nevoiți să se angajeze în pescuit și să piardă recompense importante pentru o datorie pur socială.

87 V. pl. XXXII și XXXIII.

88 Cuvîntul *sagali* înseamnă distribuire (ca și *hakari* în polineziană), p. 491. Descriere, p. 147 la 150 ; p. 170, 182—183. Vezi și p. 491.

89 Fapt evident în cazul ceremoniilor funerare. Cf. SELIGMANN, *Melanesians,* p. 594—603.

confruntă clanuri și fratrii, familii aliate, în general părînd a include acțiuni de grup în măsura în care individualitatea șefului nu se face resimțită.

Dar în afara acelor drepturi de grup și de economie colectivă, mai puțin apropiate de *kula,* toate celelalte relații individuale de schimb credem că sînt de tip *kula.* Doar unele dintre ele să fie, poate, de ordinul unui simplu troc. În acest timp, deoarece schimbul nu se face decît între rude, aliați sau parteneri de *kula* ori *wasi,* el nu pare a fi cu adevărat liber. Chiar dacă, în general ceea ce se primește, fiind astfel trecut în posesie — nu are importanță în ce mod —, nu este păstrat pentru sine, decît dacă nu mai poate fi transmis ; de obicei însă este transmis altcuiva, unui cumnat, spre exemplu [90]. Se întîmplă chiar ca lucrurile obținute și oferite să se întoarcă în aceeași zi, așa cum au fost ele oferite.

Toate recompensele pentru prestații, de orice fel ar fi ele, de obiecte sau servicii, se încadrează în aceste scheme. Iată-le, fără o ordine anume, pe cele mai importante.

Pokala [91] și *kaributu* [92], „sollicitory gifts", pe care le-am văzut făcînd parte din *kula,* sînt tipuri ce aparțin genului mult mai vast ce corespunde destul de bine la ceea ce numim răsplată. Ele se oferă zeilor și spiritelor. Alt nume generic pentru răsplată este *vakapula* [93], *mapula* [94] : însemne de recunoștință

---

[90] P. 175.

[91] P. 323, alt termen fiind, *kwaypolu,* p. 356.

[92] P. 378—379, 354.

[93] P. 163, 373. *Vakapula* are subdiviziuni care poartă nume speciale : *vewoulo* (dar inițial) și *yomelu* (dar final) (ceea ce demonstrează identitatea cu *kula* cf. relației *yotile vaga).* Un anumit număr dintre aceste plăți au nume speciale : *karibudaboda* desemnează plata celor ce muncesc la bărci, în general plata celor ce muncesc, de pildă pe cîmp, și în particular plățile finale pentru recolte *(urigubu),* (în cazul muncii prestate anual la recoltă de către cumnat, p. 63—65, p. 181), sau plățile pentru fabricarea colierelor, p. 394 și 183. Ea se mai numește și *sousala* cînd este suficient de mare (fabricarea discurilor în Kaloma, p. 373, 183). *Youlo* se plătește pentru fabricarea brățărilor. *Puwayu* este plata ce se dă în alimente pentru încurajarea tăietorilor de lemne V. și cîntecul vesel, p. 129 :

Porcul, coco (băutură) și ignamele
S-au sfîrșit iar noi sîntem acum... mai grei.

[94] Cele două cuvinte, *vakapula* și *mapula* sînt moduri diferite ale verbului *pula, vaka* fiind în mod evident formă flexionară a cauzati-

şi aprobare ce trebuie oferite în schimb. În legătură cu acestea, domnul Malinowski a făcut[95], după noi, o mare descoperire ce lămureşte raporturile economice şi juridice dintre sexe în cadrul căsătoriei : toate serviciile făcute soţiei de către soţ sînt considerate ca o răsplată-cadou pentru serviciile făcute de femeie cînd ea împrumută ceea ce Coranul numeşte „cîmpie".

Limbajul juridic, oarecum pueril, al trobriandezilor a diversificat numele acestui tip de contraprestaţii după numele prestaţiei recompensate[96], după lucrul oferit[97], după împrejurare[98], etc. Unele denumiri ţin cont de toate aceste consideraţii, spre exemplu, *laga*[99], dar făcut unui vrăjitor, sau pentru obţinerea unui titlu. Nu vom şti în ce măsură întreg acest vocabular este complicat datorită unei stranii lipse de aptitudini în a clasifica şi defini sau datorită rafinamentelor ciudate ale nomenclatoarelor.

Alte societăţi melaneziene

Nu este necesar să mai facem comparaţii cu alte locuri ale Melaneziei. Totuşi, cîteva detalii culese din diverse zone ne vor întări convingerea şi vor dovedi că trobriandezii şi neo-

vului. Despre *mapula,* v. p. 178 sq., 181 sq. Domnul Malinowski traduce prin „repayment". *Mapula* este adesea comparat cu un „plasture" căci calmează grijile şi oboseala serviciului prestat, pierderea obiectului sau a secretului dat, a titlului sau a privilegiului cedat.

95 Denumirea cadourilor „în scop sexual" este atît *buwana* cît şi *sebuwana.*

96 V. notele precedente : *Kabigidoya,* p. 164, desemnează ceremonia prezentării unei bărci, indivizii care au construit-o, actul pe care îl execută „a sparge capul unei bărci noi" etc., şi totodată desemnează cadourile pentru care, de altfel, se vor primi înapoi altele cu dobîndă. Alte cuvinte desemnează luarea în locaţie a unei bărci, p. 186, darurile de bun sosit, p. 232 etc.

97 *Buna,* daruri de „big cowrie sohell", p. 317.

98 *You'o* este un *vaygu'a* dat ca recompensă a muncii pentru recolte, p. 280.

99 P. 186, 426 etc., desemnează evident orice contraprestaţie uzurară. Pentru simpla cumpărare a formulelor magice există un alt termen, *ula-ula (sousala* cînd cadoul-preţ este mare, p. 183). *Ula'ula* se întrebuinţează atît pentru darurile oferite morţilor cît şi pentru cele oferite celor vii (p. 183) etc.

caledonienii nu au dezvoltat în mod anormal un principiu ce nu se va regăsi la popoarele înrudite.

La extremitatea sudică a Melaneziei, în insula Fiji, unde am identificat potlatch, sînt în vigoare și alte instituții remarcabile ce aparțin sistemului darului. Există un anotimp, *kere-kere* în timpul căruia nu se poate refuza nimic, nimănui [100]. Între două familii, din momentul căsătoriei, se schimbă daruri [101] etc. În plus, moneda din Fiji, realizată din dinte de cașalot, este exact de același tip ca moneda trobriandezilor. Ea se numește *tambua* [102] ; tot ca monedă se folosesc și pietrele (mame ale dinților), ornamentele, ca și diferitele „mascote", talismane și amulete ale tribului. Sentimentele nutrite de fijieni față de *tambua* sînt cele pe care le vom descrie imediat : „*Tambua* sînt tratate ca niște păpuși ; sînt scoase din coș, sînt admirate, este lăudată frumusețea pietrelor ; o ung și șlefuiesc pe cea care le-a făcut" [103]. Prezentarea lor constituie o cerere, să le accepți înseamnă să te angajezi [104].

Melanezienii din Noua-Guinee și unii papuași aflați sub influența lor își numesc moneda *tau-tau* [105] ; ea este de aceeași factură și reprezintă obiectul acelorași credințe ca și moneda trobriandezilor [106]. Dar trebuie să apropiem și acest nume de *tahu-tahu* [107], care înseamnă, „împrumutul porcilor" (Motu și Koita). Or, acest nume [108] ne este familiar. Este chiar termenul polinezian, rădăcina cuvîntului *taonga,* desemnînd în Samoa și

---

100 BREWSTER, Hill Tribes of Fiji, 1922, p. 91—92.

101 *Ibid., p.* 191.

102 *Ibid.,* p. 23. Recunoaștem cuvîntul *tambu* (tabu).

103 *Ibid.,* p. 24.

104 *Ibid.,* p. 26.

105 SELIGMANN, *The Melanesians* (glosar, p. 754 și 77, 93, 94, 109, 204).

106 V. descrierea pentru *doa, ibid.,* p. 89, 71, 91 etc.

107 *Ibid.,* p. 95 și 146.

108 Monedele nu constituie singurele lucruri ale sistemului de daruri pe care triburile din golful Noua Guinee le denumesc la fel ca și polinezienii. Am semnalat deja mai sus identitatea dintre *hakari* (Noua Zeelandă) și *hekarai,* sărbători de expunere a alimentelor, descrise de domnul SELIGMANN în Noua Guinee (Motu și Koita), v. *The Melanesians,* p. 144—145, pl. XVI—XVIII.

Noua Zeelandă, giuvaerurile și proprietățile care fac parte din familie. Cuvintele înseși sînt polineziene, ca și obiectele [109].

Se știe că melanezienii și papuașii din Noua-Guinee practică și ei potlatch-ul [110].

Documentele oferite de domnul Thurnwald despre triburile Buin [111] și Banaro [112], ne-au furnizat deja numeroase puncte de comparație. Caracterul religios al lucrurilor schimbate este acolo evident, îndeosebi cel al monedei, după modul în care ea răsplătește cîntecele, femeile, dragostea, serviciile; moneda este, ca și în Trobriand, un fel de gaj. În sfîrșit, domnul Thurnwald a analizat, într-un caz foarte bine studiat [113], un fapt ce ilustrează cel mai bine în ce constă sistemul de daruri reciproce și, totodată, în ce constă ceea ce numim impropriu căsătoria prin cumpărare, căsătorie care, în realitate, include prestații în toate sensurile, inclusiv pe cele ale familiei cuscrilor: femeia a cărei familie nu a oferit și ea daruri suficiente pentru cele primite este trimisă înapoi la părinți.

În concluzie, întreaga lume a insulelor, și probabil o parte din lumea Asiei meridionale cu care se înrudește, cunoaște un același sistem de drept și de economie.

Ideea pe care trebuie să ne-o facem despre triburile melaneziene, mai bogate și pricepute într-ale comerțului decît cele polineziene, este deci mult diferită de cea obișnuită. Acești oameni au o economie extra-domestică și un sistem de schimb foarte dezvoltat, mai viu și mai intens decît sistemul de schimb cunoscut acum o sută de ani de țăranii sau de satele de pescari de pe țărmurile noastre. Au o viață economică dezvoltată, un comerț considerabil, depășind granițele insulelor

---

109 V. mai sus. Este de remarcat că termenul *tun*, în dialectul indigenilor Mota (insulele Banks) — identic în mod evident cu *taonga* — are sensul de a cumpăra (o femeie, în particular). CODRINGTON, în mitul lui Qat care cumpără noaptea (*Melanesians Languages*, p. 307—308, n. 9), traduce: „a cumpăra la un preț mare“. În realitate, este vorba despre un act de cumpărare făcut după regulile potlatch-ului, bine atestat în această parte a Melaneziei.

110 V. documentele citate în *Année Sociologique*, XII, p. 372.

111 V. mai ales *Forsch.*, III, p. 38—41.

112 *Zeitschrift für Ethnologie*, 1922.

113 *Forsch.*, III, pl. 2, n. 3.

și ale dialectelor. Sau înlocuiesc ferm sistemul de cumpărare-vînzare cu un sistem al darurilor oferite reciproc.

Aceste drepturi — și vom vedea că tot așa s-au petrecut lucrurile și cu dreptul germanic — s-au poticnit în propria lor incapacitate de a abstractiza și de a diferenția conceptele economice de cele juridice. De altfel, nici n-aveau nevoie. În aceste societăți: nici clanul, nici familia, nu știu nici să se diferențieze și nici să-și diferențieze actele; nici indivizii înșiși, oricît de influenți și de conștienți ar fi, nu înțeleg că trebuie să se diferențieze între ei, că trebuie să știe să-și deosebească actele unii față de alții. Șeful se confruntă cu clanul său iar acesta cu el; indivizii acționează cu toții în același fel. Domnul Holmes remarcă în mod inteligent că în limbile papuașă și melaneziană, limbile celor două triburi situate la gura rîului Finke (triburile Toaripi și Namau), nu există decît „un singur termen pentru a desemna cumpărarea și vînzarea, luatul și datul cu împrumut". Operațiile „antitetice sînt exprimate prin același cuvînt"[114]. „Pe scurt, ei nu știu să dea și să ia cu împrumut în sensul în care folosim noi acești termeni, dar există întotdeauna ceva de dat sub formă de onorariu pentru împrumut și care era înapoiat atunci cînd și împrumutul era înapoiat."[115] Acești oameni nu au idee despre vînzare și despre împrumut, și totuși fac operații juridice și economice care au acest rol.

Nici noțiunea de troc nu este mai obișnuită la melanezieni decît la polinezieni.

Unul din cei mai buni etnografi, domnul Kruyt, folosindu-se de cuvîntul vînzare, ne descrie cu exactitate starea de spirit la locuitorii din insulele Celebes centrale (Sulawesi)[116]. Totuși

114 *In primitive New-Guinea,* 1924, p. 294.

115 În fond domnul Holmes ne descrie destul de rău sistemul darurilor intermediare, v. mai sus *basi.*

116 V. lucrarea citată mai sus. Incertitudinea asupra sensului unor cuvinte pe care le traducem impropriu „a cumpăra, a vinde", nu este specifică societăților din Pacific. Vom reveni asupra subiectului dar amintim de pe acum că, în limbajul nostru curent chiar, cuvîntul „a vinde" desemnează la fel de bine vînzarea și cumpărarea, iar în chineză doar intonația deosebește cele două silabe ce desemnează actul cumpărării și cel al vînzării.

locuitorii din Toradja sînt de mult timp în legătură cu populația din Malais, mari comercianți.

Astfel, o parte a omenirii, relativ bogată, harnică și creatoare de surplus, a știut și știe cum să efectueze un important schimb de lucruri, sub alte forme și din alte motive decît cele pe care le cunoaștem.

III

Nord-vestul american. Onoarea și creditul

Din observațiile asupra cîtorva popoare melaneziene și polineziene se degajă o formă bine conturată a regimului darului. Viața materială și morală, schimbul, funcționează acolo sub o formă dezinteresată și în același timp obligatorie. Mai mult, obligația se exprimă într-o manieră mitică, imaginară sau, dacă vrem, simbolică și colectivă, ia forma interesului atașat lucrurilor schimbate, acestea nu se despart niciodată complet de proprietarii lor ; comuniunea și alianța stabilită sînt aproape indisolubile. În realitate, acest simbol al vieții sociale — permanenta influență a lucrurilor schimbate — nu face decît să traducă, destul de direct, modul în care subgrupuri ale acestor societăți fragmentate, de tip arhaic, se suprapun în mod parțial dar constant unele peste celelalte, și simt că își datorează totul.

Societățile indiene din nord-vestul Americii prezintă aceleași instituții doar că, în cazul lor, sînt mai radicale și accentuate. Mai întîi, să spunem că trocul este necunoscut. Chiar după îndelungatul contact cu europenii [117], niciunul din transferurile importante de bogății [118] ce au loc în mod constant nu

[117] Cu rușii din secolul al XVIII-lea și cu vînătorii canadieni de origine franceză de la începutul sec. al XIX-lea.

[118] A se vedea totuși vînzările de sclavi : SWANTON, *Haida Texts and Myths*, în *Bur. Am. Ethn. Bull.*, 29, p. 410.

se face decît sub formele solemne ale potlatch-ului [119]. Vom descrie această ultimă instituţie din punctul nostru de vedere.

N.B. — Mai înainte însă este absolut necesară o scurtă descriere a acestor societăţi. Triburile şi popoarele sau mai degrabă grupările de triburi [120], despre care vom vorbi locuiesc pe coasta nord-vest americană a Alaskăi: Tlingit şi Haida; şi a Columbiei Britanice, în principal Haida, Tsimshian şi Kwakiutl [121]. Şi ele trăiesc din pescuitul pe mare sau pe fluvii, mai

[119] O bibliografie sumară a lucrărilor teoretice privind potlatch-ul este dată mai sus.

[120] Acest tablou succint este trasat fără nici o justificare, dar el este necesar. Prevenim asupra faptului că el nu este complet nici din punct de vedere al numărului şi numelui triburilor, nici din cel al instituţiilor lor.

Facem abstracţie de un mare număr de triburi, în special de următoarele: 1° Nootka (grupul Wakash, sau Kwakiutl), Bella Kula (vecin); 2° tribul Salish de pe coasta sudică. Pe de altă parte, cercetările privind extinderea potlatch-ului ar trebui continuate mai la sud, pînă în California. Aici — fapt remarcabil din alte puncte de vedere — instituţia potlatch-ului pare răspîndită în societăţile unor grupuri numite Penutia şi Hoka: v. de ex. POWERS, Tribes of California (*Contrib. to North Amer. Ethn.*, III), p. 153 (Pomo), p. 238 (Wintun), p. 303, 311 (Maidu); cf. p. 247, 325, 332, 333 pentru alte triburi; observaţii generale, p 411.

Apoi instituţiile şi meşteşugurile pe care le descriem în cîteva cuvinte sînt mult mai complicate, unele lipsuri fiind mai puţin curioase decît anumite prezenţe. De ex. şi aici este necunoscută ceramica, la fel ca şi în ultima generaţie a civilizaţiei din Pacificul de sud.

[121] Sursele ce permit studiul acestor societăţi sînt considerabile; ele sînt foarte sigure, abundă în informaţii filologice şi includ transcrieri şi traduceri de texte. Vezi o bibliografie sumară în DAVY, *Foi jurée,* p. 21, 171, 215. În principal se adaugă: F. BOAS şi G. HUNT, *Ethnology of the Kwakiutl* (citată de aici înainte *Ethn. Kwa.), 35th An. Rep. of the Bur. of Amer. Ethnology,* 1921, v. darea de seamă de mai jos; F. BOAS, *Tsimshian Mythology, 31st An. Rep. of the Bur. of Amer. Ethn.,* 1916, apărut îh 1923 (citată în continuare *Tsim. Myth.).* Totuşi, toate aceste surse prezintă un inconvenient: sau sursele vechi sînt insuficiente sau cele noi, în pofida ideilor şi a profunzimii, nu sînt destul de complete din punctul de vedere de care ne ocupăm. Atenţia domnului Boas şi a colaboratorilor săi în expediţia Jesup s-a concentrat asupra civilizaţiei materiale, a lingvisticii şi a literaturii mitologice. Chiar şi lucrările unor etnografi profesionişti mai vechi (Krause, Jacobsen) sau mai noi (Sapir, Hill Tout etc.) au aceeaşi direcţie. Rămîne să fie completate cu elemente de analiză juridică, economică şi demografică. (Morfologia socială a început

mult decît din vînătoare ; dar, spre deosebire de melanezieni și polinezieni, aceste triburi nu au agricultură. Sînt totuși foarte bogate deoarece, chiar și acum, pescuitul, vînătoarea, blănurile le oferă surplusuri importante dacă le cifrăm în prețuri europene. Dintre toate triburile americane, au cele mai solide case și o industrie a lemnului de cedru foarte dezvoltată. Bărcile lor sînt bune ; cu toate că nu se aventurează în largul mării, se pricep să navigheze printre insule și țărmuri. Meșteșugurile sînt foarte elevate. Chiar înainte de apariția fierului, în secolul XVIII, știau să extragă, să topească, să toarne, și să bată cuprul, metal aflat în stare nativă în regiunile tlingit și tsimshian. Unele dintre aceste obiecte de cupru, adevărate obiecte de valoare blazonate, le-au servit drept monedă. Un alt fel de monedă a fost reprezentat cu siguranță de frumoasele pături de Chilkat [122], minunat împodobite cu figuri, pături care servesc încă drept ornament, unele dintre ele avînd o valoare considerabilă. Aceste popoare au sculptori excelenți și desenatori profesioniști. Pipele, bastoanele și lingurile din corn sculptate etc., sînt podoabele colecțiilor noastre etnografice. Toată această civilizație este deosebit de uniformă, în limite destul

---

totuși să fie inclusă în diferitele *Census* din Alaska și Columbia Britanică). Domnul Barbeau ne promite o monografie completă despre indigenii tsimshian atît cît mai e vreme. Despre numeroasele puncte privind economia și dreptul, vechile documente : însemnările călătorilor ruși, cele ale lui KRAUSE *(Tlinkit Indianer)*, ale lui DAWSON (despre Haida, Kwakiutl, Bellakoola etc.), majoritatea apărute în Buletinul organizației *Geological Survey* din Canada sau în *Proceedings of the Royal Society* din Canada ; cele ale lui SWAN (Nootka), Indians of Cape Flattery, Smiths. *Contrib. to Knowledge,* 1870 ; cele ale lui MAYNE, *Four years in British Columbia,* Londra, 1862, încă sînt cele mai bune iar datele le conferă o autoritate definitivă.

În denumirea acestor triburi există o dificultate. Indigenii kwakiutl formează un trib, dar numele lor este dat altor multe triburi, care, în comparație cu ei, formează o adevărată națiune cu acest nume. Ne vom strădui de fiecare dată să specificăm despre ce trib kwakiutl este vorba. Cînd nu este altfel precizat, vorbim despre Kwakiutl propriu-ziși. Cuvîntul kwakiutl înseamnă, de altfel, bogat, „fumul lumii“, indicînd deja, prin el însuși, importanța actelor economice pe care le vom descrie.

. Nu vom reproduce toate detaliile ortografice și de vocabular ale acestor limbi.

122 Despre cuverturile Chilkat, EMMONS, The Chilkat Blanket, *Mem. of the Amer. Mus. of nat. Hist.,* III.

de largi. În mod evident, societățile s-au întrepătruns reciproc din timpuri foarte îndepărtate, deși ele aparțin, cel puțin după limbă, la cel puțin trei familii diferite de popoare [123]. Viața pe timp de iarnă, chiar pentru triburile cele mai meridionale, este foarte diferită de cea din timpul verii. Triburile au o dublă morfologie: dispersate de la sfîrșitul primăverii pentru vînătoare, pentru culesul rădăcinilor și al suculentelor fructe de munte, pentru pescuitul fluvial al somonului, cînd începe iarna, ele se întîlnesc în ceea ce numim „orașe". Și atunci, în perioada acelei concentrări, începe o stare de efervescență permanentă. Acolo, viața socială devine foarte intensă, chiar mai intensă decît în congregațiile de triburi ce se pot crea vara. O viață socială ca aceasta constă dintr-un fel de agitație perpetuă. Se fac în mod regulat vizite de la trib la trib, de la clan la clan și de la familie la familie. Sînt sărbători repetate, continue, fiecare durează, deseori, un timp îndelungat. Cu ocazia căsătoriei, a diferitelor ritualuri, a înaintărilor în rang, se cheltuiește, fără măsură, tot ce a fost adunat cu iscusință o vară și o toamnă pe unul din țărmurile cele mai bogate din lume. Chiar și viața particulară se desfășoară la fel; sînt invitați membrii clanului: cu ocazia vînării unei foci, la deschiderea unei noi lăzi cu fructe sau rădăcini conservate, ori de cîte ori eșuează o balenă este chemată toată lumea.

Civilizația morală este și ea deosebit de uniformă, deși, aflîndu-se între regimul fratriilor (Tlingit și Haida) de descendență uterină, și clanul de descendență patriliniară mixtă la Kwakiutl, caracteristicile generale ale organizării sociale și, în particular, ale totemismului se regăsesc, aproape aceleași, la toate triburile. Ele au confrerii, ca în Melanezia sau insulele Banks, confrerii numite impropriu societăți secrete, deseori multinaționale, dar în care societatea bărbaților și, bineînțeles, la Kwakiutl, cea a femeilor, reordonează organizarea clanurilor. O parte a darurilor și a contraprestațiilor despre care vom vorbi

---

123 V. Rivet, în MEILLET și COHEN, *Langues du Monde*, p. 616 sq. SAPIR, în Na-Déné Languages, *American Anthropologist*, 1915, este cel care a redus limbile tlingit și haida la ramuri de sorginte athapascană.

este rezervată, ca în Melanezia [124], pentru plata rangurilor și a ascensiunilor [125] ierarhice succesive în confrerii. Ritualurile confreriilor și clanurilor succed căsătoriei șefilor, „vînzării obiectelor de cupru", inițierilor, ceremoniilor șamanistice, ceremoniilor funerare, acestea din urmă fiind mai dezvoltate la indigenii haida și tlingit. Toate se realizează cu ajutorul unei serii infinite de „potlatch". Există apoi forme de potlatch de toate felurite, drept răspuns la orice fel de potlatch oferit. Ca și în Melanezia, și aici există continuu un permanent *give and take,* „a oferi și a primi".

Potlatch-ul însuși, atît de tipic, şi în acelaşi timp atît de caracteristic acestor triburi, nu este altceva decît sistemul de daruri oferite și primite [126]. El nu diferă decît prin violență, prin exagerare, prin antagonismele pe care le suscită pe de o parte, iar pe de altă parte, printr-o sărăcie a conceptelor juridice și printr-o structură mai simplă, mai brută decît în Melanezia, mai ales la cele două națiuni din nord : Tlingit și Haida [127]. Caracterul colectiv al contractului [128] apare acolo mai bine decît în Melanezia și Polinezia. În final, aceste so-

124 Despre plata pentru achiziționarea rangurilor, v. DAVY, *Foi jurée,* p. 300—305. Pentru Melanezia, v. de ex. în CODRINGTON, *Melanesians,* p. 106 sq. etc. ; RIVERS, *History of the Melanesian Society,* I, p. 70 sq.

125 Cuvîntul trebuie considerat în sens propriu și figurat. Așa după cum ritualul *vâjapeya* (vedic posterior) comportă un ritual de urcare pe scară, la fel și ritualurile melaneziene constau din urcarea tînărului pe o platformă. În nord-vest, indigenii Snahnaimuq și Shushwap cunosc același eșafod pe care șeful practică potlatch-ul. BOAS, *9th Report on the Tribes of North-Western Canada. Brit. Ass. Adv. Sc.,* 1891, p. 39 ; *1st Report (B. Ass. Adv. Sc.,* 1894), p. 459. Celelalte triburi nu cunosc decît platforma pe care se așează șeful și mai marii confreriilor.

126 Astfel descriu autorii mai de mult, Mayne, Dawson, Krause etc., mecanismul. V. în particular KRAUSE, *Tlinkit Indianer,* p. 187 sq., o colecție de documente de la autorii mai vechi.

127 Dacă ipoteza lingviștilor este exactă și dacă indigenii tlingit și haida sînt de origine athapascană, și au adoptat civilizația nord-vestului (ipoteza de care nici Domnul Boas nu se îndepărtează prea mult) atunci caracterul frust al potlatch-ului tlingit și haida s-ar explica prin el însuși. Este posibil și ca violența potlatch-ului din nord-vestul Americii să provină din această civilizație aflată la confluența a două grupe de familii de popoare : una venind din sud, din California, cealaltă din Asia (despre aceasta v. mai sus).

128 V. DAVY, *Foi jurée,* p. 247 sq.

cietăţi sînt mai apropiate, în ciuda aparenţelor, de ceea ce numim prestaţii totale simple. De asemenea, atît conceptele juridice cît şi cele economice au acolo o claritate şi o precizie conştientă mai redusă. Totuşi, în practică, principiile sînt categorice şi suficient de clare.

Două noţiuni sînt, totuşi, mai bine evidenţiate decît în potlatch-ul melanezian sau în instituţiile mai evoluate sau mai primitive din Polinezia : este vorba despre noţiunea de credit, de termen, şi despre noţiunea de onoare [129].

---

129 Despre potlatch, domnul Boas n-a scris nimic mai frumos decît următoarea pagină : 12th Report on the North-Western Tribes of Canada. *B. A. Adv. Sc.*, 1898, p. 54—55 (cf. *Fifth Report*, p. 38) : „Sistemul economic al indienilor din colonia britanică se bazează din plin pe credit în aceeaşi măsură ca şi economia popoarelor civilizate. În tot ce întreprinde, indianul se bazează pe ajutorul prietenilor. El promite că va plăti acest ajutor la o dată ulterioară. Dacă ajutorul acordat constă în obiecte de valoare, măsurate de indieni în pături, aşa după cum noi măsurăm în monedă, el promite că va înapoia valoarea împrumutului cu dobîndă. Neavînd un sistem de scriere, indianul va asigura tranzacţia făcînd-o în public. Contractarea datoriilor, pe de o parte, şi plata, pe de altă parte, înseamnă potlatch. Acest sistem economic s-a dezvoltat într-atît încît capitalul posedat de toţi indivizii asociaţi din trib depăşeşte cu mult cantitatea de valori disponibile existente ; altfel spus, condiţiile sînt cu totul analoge celor care prevalează în societăţile noastre : dacă dorim să ne plătim toate creanţele, vom descoperi că nu există suficienţi bani. Rezultatul încercării tuturor deţinătorilor de creanţe de a-şi recupera împrumuturile ar fi o panică dezastruoasă ce ar aduce omenirea la război.

Trebuie să înţelegem bine că atunci cînd un indian îşi invită toţi prietenii şi vecinii la un mare potlatch, irosind în aparenţă toate rezultatele acumulate în lungi ani de muncă, el are în vedere două lucruri, pe care trebuie să le recunoaştem înţelepte şi demne de laudă. Primul său obiectiv este acela de a-şi plăti datoriile. Aceasta se face public, cu multă ceremonie, ca un act autentificat. Cel de-al doilea obiectiv este să-şi plaseze roadele muncii astfel încît să tragă maximum de profit pentru el şi copiii săi. Cei ce primesc daruri la ospăţ, le primesc ca şi cum ar fi împrumutate, urmînd să le utilizeze în ceea ce fac, dar, după un interval de cîţiva ani, trebuie să le înapoieze cu dobîndă donatorilor sau moştenitorilor acestora. Astfel, indienii consideră potlatch-ul drept un mijloc de asigurare a bunăstării copiilor în cazul în care ei ar rămîne de tineri orfani".

Corectînd termenii „datorie, plată, rambursare, împrumut" şi înlocuindu-i cu termeni ca : dar oferit, dar înapoiat, termeni pe care domnul Boas va sfîrşi de altfel, prin a-i folosi, ne putem face o

Am văzut că în Melanezia și Polinezia darurile circulă cu certitudinea că vor fi înapoiate, avînd ca „siguranță" virtutea lucrului oferit care constituie el însuși această „siguranță". Dar, în orice societate posibilă, a oferi un dar obligă la un termen. Prin definiție, o masă în comun sau distribuirea unui talisman (kava), nu pot fi răsplătite imediat. „Timpul" este necesar pentru a realiza orice contraprestație. Noțiunea de termen este, în mod logic, implicată atunci cînd este vorba să înapoiezi vizitele, să contractezi o căsătorie, o alianță, să închei o pace, să participi în mod regulat la jocuri și la luptă, să celebrezi sărbătoririle succesive, să faci servicii rituale și de omagiere, să „manifești respectul" reciproc [130], în tot ceea ce se schimbă între indivizi, la fel ca obiectele din ce în ce mai numeroase și mai prețioase, pe măsură ce societățile sînt tot mai bogate.

Istoria economică și juridică păcătuiește în ceea ce privește acest punct. Îmbibată cu idei moderne, ea își formează *a priori* o părere despre evoluție [131], ea urmează o logică așa-zis necesară ; în fond, rămîne însă „sociologia inconștientă" cum i-a spus domnul Simiand. Spre exemplu, domnul Cuq mai spune : „în societățile primitive, nu este admis decît regimul trocului ; în cele avansate, se practică vînzarea-cumpărarea. Vînzarea pe credit caracterizează o fază superioară a civilizației ; ea apare mai întîi sub o formă deviată, ca o combinație între vînzarea cu plată și împrumut". În realitate, punctul de plecare este altul. El a fost dat într-o categorie de drepturi ce lasă la o parte juriștii și economiștii neinteresați de problemă ; este darul, fenomen complex mai ales în forma cea mai îndepărtată, cea a prestației totale pe care n-o studiem în această disertație ; or, darul atrage în mod necesar după sine noțiunea de credit. Evoluția nu a făcut trecerea dreptului de la economia trocului la vînzarea cu bani gheață, ci, pe baza unui sistem de cadouri oferite și înapoiate

idee destul de exactă despre funcționarea noțiunii de credit în cadrul potlatch-ului.

Despre onoare, vezi BOAS, *Seventh Report on the N. W. Tribes*, p. 57.

130 Expresie tlingit : SWANTON, *Tlingit Indians*, p. 421 etc.

131 Nu s-a observat că noțiunea de termen este la fel de antică și simplă, sau, dacă vrem, de complexă, ca noțiunea de plată pe loc.

la termen, s-au constituit, pe de o parte, trocul, prin simplificare, prin apropierea timpurilor disjuncte altădată, iar pe de altă parte, cumpărarea și vînzarea, la termen sau cu plată imediată, și de asemenea împrumutul. Căci nimic nu dovedește că vreunul din aceste drepturi ce au depășit faza pe care o vom descrie (dreptul babilonian în mod deosebit) [132] n-ar cunoaște creditul practicat de toate societățile arhaice ce supraviețuiesc în jurul nostru. Iată o altă modalitate, simplă și realistă, de a rezolva problema celor două „momente de timp" pe care contractul le unește, problemă pe care domnul Davy deja a studiat-o [133].

Nu mai puțin important este rolul pe care noțiunea de onoare îl joacă în tranzacțiile indienilor.

Nicăieri în altă parte prestigiul personal al unui șef și prestigiul clanului său nu sînt mai legate de cheltuiala și punctualitatea cu care oferă cu dobîndă daruri în schimbul darurilor acceptate, de modul în care transformă în obligați pe cei față de care s-au obligat. Consumul și distrugerea sînt acolo, fără limite. În anumite potlatch-uri, trebuie cheltuit tot ce posezi, fără să păstrezi nimic [134]. Va cîștiga cel mai bogat și, de asemenea, cel mai nechibzuit cheltuitor. Principiul antagonismului și al rivalității justifică totul. Statutul politic al indivizilor din confrerii și din clanuri sau orice alt rang se obțin prin „războiul proprietății" [135], prin război, prin noroc, prin

[132] Studiul contractelor din epoca primei dinastii babiloniene, *Nouv. Rev. Hist. du Droit,* 1910, p. 477

[133] DAVY, *Foi jurée,* p. 207.

[134] Distribuirea întregii proprietăți: Kwakiutl, BOAS, Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians, *Rep. Amer. Nat. Mus.,* 1895 (citată în continuare *Sec. Soc.),* p. 469. În cazul inițierii novicelui, *ibid.,* p. 551, Koskimo. Shuswap: redistribuire, BOAS, *7th Rep.,* 1890, p. 91; SWANTON, *Tlingit Indians, 21st Ann. Rep. Bur. of Am. Ethn.* (în continuare, *Tlingit),* p. 442 (într-un discurs): „A cheltuit totul pentru ca să se vadă" (nepotul său). Redistribuirea a tot ce s-a cîștigat la joc, SWANTON, *Texts and Myths of the Tlingit Indians, Bul.,* nr. 39, *Bur. of Am. Ethn.* (în continuare *Tlingit T.M.),* p. 139.

[135] Despre războiul proprietății, vezi cîntecul lui Maa, *Sec. Soc.,* p. 577, p. 602; „Ne vom lupta cu proprietatea". Opoziția, războiul pentru bogății, război al sîngelui, toate se reîntîlnesc în discursurile ținute cu prilejul aceluiași potlatch de la Fort Rupert în 1895. V. BOAS și HUNT, *Kwakiutl Texts,* seria 1, *Jesup Expedition,* vol. III (citat în continuare *Kwa.,* vol. III), p. 485, 482; cf. *Sec. Soc.,* p. 668 și 673.

moștenire, prin alianță sau căsătorie. Dar totul este conceput ca și cum ar fi o „luptă pentru bogăție“ [136]. Căsătoria copiilor, locul în confrerii nu se obțin decît cu ajutorul potlatch-ului, a darului primit sau oferit în schimb. La potlatch se pierde ca la război sau ca la jocurile de noroc, ca la curse sau ca în luptă [137]. În anumite cazuri, nici măcar nu este vorba să dai sau să primești ci să distrugi [138] pentru a crea impresia că nu

[136] V. în special mitul lui Haiy'a (Haida Texts, *Jesup*, VI, nr. 83, Masset), care și-a pierdut „fața“ la joc și moare. Surorile și nepoții țin doliu și, dînd un potlatch pentru a se revanșa, îl fac să reînvie.

Ar fi locul să studiem jocul care nici la noi nu este considerat un contract, ci o situație în care este angajată onoarea, și unde se oferă bunuri care ar putea să nu fie date. Jocul este o formă de potlatch și face parte din sistemul darurilor. Dezvoltarea lui în America de nord-vest este remarcabilă. Deși Kwakiutl au cunoscut jocul (v. *Ethn. Kwa.*, p. 1 394, s.v. *ebayu :* zaruri (?) s.v. *lepa,* p. 1 435, cf. *lep,* p. 1 448, „second potlatch, dans“ ; cf. p. 1 423, s.v. *maqwacte),* acesta nu pare să fi avut la ei un rol comparabil celui pe care îl joacă la Haida, Tlingit și Tsimshian. Aceștia sînt jucători inveterați și perpetui. V. descrierile jocului bastonașelor la Haida : SWANTON, Haida *(Jesup Exped.*, V, I), p. 58 sq., 141 sq., pentru figuri și nume ; același joc la Tlingit, descriere și numele bastonașelor : SWANTON, Tlingit, p. 443. Piesa cîștigătoare, *naq* la tlingit, echivalează cu *djîl* la haida.

Istoriile abundă în legendele unor jocuri în care șefii au pierdut totul. Un șef tsimshian și-a pierdut chiar proprii lui copii și părinți la joc : *Tsim. Myth.*, p. 207, 101 ; cf. BOAS, *ibid.*, p. 409. O legendă haida povestește istoria unui joc total al populației Tsimshian contra populației Haida. V. *Haïda T.M.*, p. 322. Cf. aceleiași legende, jocurile împotriva celor din Tlingit, *ibid.*, p. 94. Un catalog al acestor teme în BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 847 și 843. Eticheta și morala vor ca învingătorul să lase în libertate pe cel ce pierde împreună cu soția și copiii săi, *Tlingit T.M.*, p. 137. Inutil să subliniem înrudirea acestui fapt cu legendele asiatice.

De altfel, există influențe de netăgăduit. Despre extinderea jocurilor de noroc asiatice în America, v. lucrarea remarcabilă a lui E. B. TYLOR, *Bastian Festschr.* în supl. *Int. Arch. j. Ethn.*, 1896, p. 55 sq.

[137] Domnul DAVY a expus tema sfidării și a rivalității. Să adăugăm pe cea a pariului. V. de ex. BOAS, *Indianische Sagen*, p. 203—206. Pariu pe mîncare, pariu pe luptă, pariu de ascensiune etc., în legende. Cf. *ibid.*, p. 363, pentru catalogul temelor. Pariul este și în zilele noastre urma acelor drepturi și morale. El nu angajează decît onoarea și creditul, făcînd totuși să circule bogățiile.

[138] Despre potlatch-ul de distrugere, v. DAVY, *Foi jurée,* p. 224. Să-i adăugăm următoarele observații. A da, înseamnă deja să dis-

dorești să primești nimic în schimb. Sînt arse cutii întregi cu ulei de olachen *(candle-fisch,* peștele lumînare) sau de balenă [139], sînt incendiate casele și mii de pături sînt distruse ; obiecte din

trugi, v. *Sec. Soc.,* p. 334. Un număr de ritualuri de donație comportă distrugerea : ex. ritualul rambursării zestrei sau, după cum îl denumește Boas, „plata datoriilor de căsătorie" include o scenă numită „curgerea bărcii' ; *Sec. Soc.,* p. 518, 520. Ceremonia este doar simbolică. Totuși, vizita la potlatch-ul haida și tsimshian include distrugerea reală a bărcilor vizitatorilor. La tsihmshian bărcile sînt distruse la sosire, după ce au fost golite cu grijă de tot conținutul. La plecare sînt oferite în schimb alte bărci, cele mai frumoase : BOAS, *Tsim. Myth.,* p. 338.

Distrugerea propriu-zisă pare să constituie o formă superioară de cheltuială. Ea se numește „uciderea proprietății" la Tsimshian și Tlingit. BOAS, *Tsim. Myth.,* p. 344 ; SWANTON, *Tlingit,* p. 442. În realitate, acest nume este dat și distribuirii de pături : „atîtea pături au fost pierdute pentru văz", *Tligit, ibid., ibid.*

În practica distrugerii în cadrul unui potlatch, mai intervin două mobile : 1° tema războiului : potlatch-ul este un război. El este numit „dansul războiului" la Tlingit, SWANTON, *Tlingit,* p. 458, cf. p. 436. Așa după cum, în război, putem lua în stăpînire măștile, numele și privilegiile celor uciși, la fel în războiul proprietăților, proprietatea este ucisă : fie a ta însuți, pentru ca alții să nu o poată avea, fie pe a altora, dîndu-le bunuri pe care ei vor fi obligați să le înapoieze sau nu vor putea să le înapoieze. 2° A doua temă este cea a sacrificiului. V. mai sus. Dacă proprietatea este ucisă, înseamnă că ea este vie. V. mai departe. Un crainic spune : „Fie ca proprietatea noastră să rămînă în viață prin efortul șefului nostru, fie ca obiectele noastre de cupru să rămînă nesfărîmate". *Ethn. Kwa.,* p. 1 285, 1. 1. Poate chiar sensul cuvîntului *yäq,* întins mort, a împărți un potlatch, cf. *Kwa. T.,* III, p. 59, 1. 3, și Index, *Ethn. Kwa.,* se explică astfel. Dar, în principiu este vorba despre transmiterea — ca și în cazul sacrificiului normal — obiectelor distruse către spirite, în speță strămoșilor clanului. Desigur, tema este mai dezvoltată la indigenii Tlingit (SWANTON, *Tlingit,* p. 443, 462), la care strămoșii nu numai că asistă la potlatch și profită de distrugeri, dar profită și de darurile oferite omonimilor lor în viață. Distrugerea prin foc pare a fi caracteristică acestei teme. La Tlingit, v. mitul foarte interesant în *Tlingit T.M.,* p. 82. Haida, sacrificiul prin foc (Skidegate) ; SWANTON, Haida Texts and Myths, *Bull. Bur. Am. Ethn.,* nr. 29 (citată în continuare *Haida T.M.),* p. 36, 28 și 91. Tema este mai puțin evidentă la Kwakiutl, la care totuși asistă o divinitate numită „Cel așezat pe foc", căruia i se sacrifică, de exemplu, hainele copilului bolnav, drept plată : *Ethn. Kwa.,* p. 705, 706.

139 BOAS, *Sec. Soc.,* p. 353 etc.

cupru dintre cele mai scumpe, sînt aruncate în apă pentru a zdrobi, pentru a „reduce la tăcere“ rivalul [140]. Astfel, nu progresează doar individul însuși pe scara socială ci și familia sa. Iată deci un sistem de drept și de economie în care se cheltuiesc și se transferă permanent bogății considerabile. Dacă dorim, putem să numim aceste transferuri schimb, chiar comerț, sau vînzare [141]; dar acest comerț este nobil, plin de etichetă și generozitate; în cazul cînd, totuși, el este făcut într-un alt spirit, urmărindu-se un cîștig imediat, devine obiectul unui profund dispreț [142].

Vom vedea că noțiunea de onoare, noțiune care acționează din plin în Polinezia și care este cvasiprezentă în Melanezia, exercită aici veritabile ravagii. Asupra acestui punct, preceptele clasice nu acordă importanța cuvenită scopurilor de care oamenii au fost animați, și nici celor ce datorăm societăților care ne-au precedat. Chiar un savant atît de experimentat cum

---

140 V. mai departe, referitor la cuvîntul *p!Es.*

141 Chiar cuvinte ca „schimb“ și „vînzare“ sînt, se pare, străine limbii kwakiutl. Nu găsesc cuvîntul „vînzare“ în nici unul din glosarele domnului BOAS decît în legătură cu punerea în vînzare a obiectelor de cupru. Dar această vînzare cu licitație nu este o vînzare, ci un fel de pariu, o luptă pentru generozitate. Cît despre cuvîntul „schimb“, nu-l găsesc decît sub forma *L'ay:* dar în textul indicat *Kwa. T.*, III, p. 77, l. 41, el este utilizat în legătură cu schimbarea numelui.

142 V. expresia „avid de hrană“, *Ethn. Kwa.*, p. 1 462, „doreau să facă rapid avere“, *ibid.*, p. 1 394; vezi imprecația împotriva „micilor șefi“: „Cei mici care deliberează; cei mici care muncesc; ...care sînt învinși; ...care promit să dea bărci; ...care acceptă proprietatea dată; ...care caută proprietatea; ...care muncesc doar pentru proprietate (termenul ce traduce „*property*“ este „maneq“, a întoarce un favor, *ibid.*, p. 1 403), trădătorii“. *Ibid.*, p. 1 287, rîndurile 15 la 18, cf. unui alt discurs în care se spune despre șeful care a dat un potlatch și despre acei indivizi care nu oferă înapoi niciodată: „el le a dat de mîncare, i-a făcut să vină... îi ține în spate...“, *ibid.*, p. 1 293; cf. 1 291. V. o altă imprecație împotriva „celor mici“, *ibid.*, p. 1 381.

Să nu se creadă că o morală de acest gen este contrarie economiei sau că ea corespunde leneviei comuniste. Indigenii tsimshian blamează avariția și povestesc despre eroul principal Corbul (creatorul), că a fost alungat de tatăl său pentru că era avar: *Tsim. Myth.*, p. 61, cf. p. 444. Același mit există și la Tlingit. Aceștia blamează deopotrivă lenea și milogeala gazdelor și povestesc cum au fost pedepsiți Corbul și cei care mergeau din oraș în oraș pentru a fi invitați: *Tlingit T.M.*, p. 260, cf. 217.

este Huvelin s-a crezut obligat să deducă noţiunea de onoare, considerată fără eficienţă, din noţiunea de eficacitate magică [143]. El nu vede în onoare (prestigiu) decît înlocuitorul acesteia. Realitatea este mai complicată. Noţiunea de onoare nu este mai străină acestor civilizaţii decît noţiunea de magie [144]. *Mana* polinezian însuşi simbolizează nu numai forţa magică a fiecărei fiinţe ci şi onoarea ei. Una din cele mai bune traduceri ale acestui cuvînt este : autoritate, bogăţie [145]. Potlatch-ul tlingit şi cel haida, constă în a considera serviciile reciproce ca fiind „onoare" [146]. Chiar şi în triburile cu adevărat primitive cum

---

143 Injuria, *Mélanges Appleton* ; Magie et Droit individuel, *Année Soc.*, X, p. 28.

144 La Tlingit se plăteşte pentru cinstea de a dansa : *Tl. T.M.*, p. 141. Plata şefului care a compus un dans. La Tsimshian : „Facem totul pentru onoare... Orice altceva este bogăţie şi etalare a deşertăciunii" ; BOAS, *Fifth Report,* 1899, p. 19, Duncan în MAYNE, *Four Years,* p. 265, spune deja : „din simpla vanitate a lucrurilor". În plus, numeroase ritualuri, nu numai cele ale urcării etc., ci şi cele care, de ex., constau în „înălţarea obiectului de cupru" (Kwakiutl), *Kwa. T.*, III, p. 499, l. 26, „ridicarea lăncii" (Tlingit), *Tl. T.M.*, p. 117, „ridicarea vasului de potlatch", ritualuri funerare şi totemice, „ridicarea grinzii" de la casă, stîlp al bogăţiei, toate traduc asemenea principii. Nu trebuie să uităm că obiectivul unui potlatch este acela de a afla care este „familia cea mai sus pusă" (comentariul şefului Katishan referitor la mitul Corbului, Tlingit, *Tl. T.M.*, p. 119, n.a.).

145 TREGEAR, *Maori Comparative Dictionary,* s.v. *Mana.*

Ar fi momentul să studiem însăşi noţiunea de bogăţie. Din punctul de vedere în care ne situăm, omul bogat este omul care are *mana,* în Polinezia, *auctoritas* la Roma, iar în triburile americane este omul darnic, *walas (Ethn. Kwa.,* p. 1 396). Nu ne rămîne decît să prezentăm raportul între noţiunea de bogăţie, cea de autoritate — dreptul de a comanda pe cei ce primesc daruri, şi noţiunea de potlatch : este foarte limpede. De ex., la Kwakiutl, unul dintre cele mai importante clanuri este Walasaka (care este totodată numele unei familii, al unui dans şi al unei confrerii) ; el înseamnă „cei mari care vin de sus", cei care împart potlatch-ul ; *walasila* înseamnă nu numai bogăţii ci şi „distribuirea păturilor cu prilejul licitării unui obiect de cupru". O altă metaforă este cea care consideră că individul devine „greu" după potlatch : *Sec. Soc.,* p. 558, 559. Se spune că şeful „înghite triburile" cărora el le împarte bogăţii ; el „vomită proprietatea" etc.

146 Despre fratria Corbului, un cîntec tlingit spune : „Ea a făcut pe lup *«valuable»*". *Tl. T.M.,* p. 398, nr. 38. Este foarte clar în cele două triburi principiul conform căruia darurile stau la baza „respectului" şi a „onoarei". SWANTON, *Tlingit,* p. 451 ; SWANTON, *Haida,* p. 162, permite ca unele daruri să nu fie întoarse.

sînt cele australiene, indivizii sînt la fel de sensibili la onoruri ca şi în triburile de care ne ocupăm ; onoarea le este satisfăcută nu numai prin daruri [147] ci, în aceeaşi măsură prin prestaţii, ofrande de alimente, priorităţi şi ritualuri. Înainte chiar de a învăţa să se semneze, oamenii au aflat cum să-şi pună în joc onoarea şi numele.

Potlatch-ul nord-vest american a fost suficient de studiat în tot ceea ce priveşte însăşi forma contractului. Este totuşi necesar să situăm studiul făcut de domnul Davy şi domnul Léonhard Adam [148] în cadrul mai larg în care acesta ar trebui privit din punctul nostru de vedere. Şi asta, deoarece potlatch-ul este mai mult decît un fenomen juridic : el face parte din fenomenele pe care noi ne propunem să le numim „totale". Este religios, mitologic şi şamanistic, întrucît şefii ce se angajează într-un potlatch reprezintă şi încarnează pe strămoşi şi pe zei. Ei le poartă numele, le dansează dansurile şi le posedă spiritele [149]. Este economic şi trebuie să măsurăm

[147] Cf. mai departe *(Concluzii)*.

Eticheta la ospăţ, la primirea demnă a unui dar care nu a fost solicitat, este foarte clară la aceste triburi. Prezentăm doar trei aspecte — kwakiutl, haida şi tsimshian — instructive din punctul nostru de vedere : la ospeţe, şefii şi nobilii mănîncă puţin în vreme ce vasalii şi mulţimea mănîncă mult ; din punct de vedere literar „ei au o gură fină" : BOAS, Kwa Ind., *Jesup.*, V, II, p. 427, 430 ; pericolele îmbuibării, *Tsim. Myth.*, p. 59, 149, 153 etc. (mituri) ; ei cîntă la ospăţ, Kwa. Ind., *Jesup Exped.*, V, II, p. 430, 437. Se cîntă din concă, „pentru a se spune că nu murim de foame". *Kwa. T.*, III, p. 486. Nobilul nu cere niciodată. Şamanul tămăduitor nu spune niciodată un preţ, „spiritul" lui i-o interzice. *Ethn. Kwa.*, p. 731, 742 ; *Haida T.M.*, p. 238, 239. La Kwakiutl există totuşi o ceremonie şi un dans numite „ale cerşitului".

[148] V. Bibliografia de mai sus, p. 43, n. 14.

[149] Potlatch-urile tlingit şi haida au dezvoltat în mod special acest principiu. Cf. *Tlingit Indians*, p. 443, 462. Cf. discursurilor din *Tl. T.M.*, p. 373 ; în timp ce invitaţii fumează, spiritele fumează şi ele. Cf. p. 385, 1. 9 : „Noi, cei care dansăm aici pentru voi, noi nu sîntem cu adevărat noi înşine.". Invitaţii sînt spirite, ei poartă noroc, *gona'qadet*, *ibid.*, p. 119, nota *a*. De fapt, avem în acest caz o simplă confuzie între principiul sacrificiului şi cel al darului ; ele sînt comparabile, cu excepţia acţiunii asupra naturii, cf. tuturor cazurilor citate mai sus. A da celor vii înseamnă a da morţilor. O remarcabilă poveste tlingit *(Tl. T.M.*, p. 227), arată că un individ reînviat ştia cum s-a desfăşurat un potlatch dat pentru el ; este curentă tema spiritelor ce reproşează

valoarea, importanța, cauzele și efectele acestor tranzacții enorme, chiar și azi, cînd le transformăm în valori europene [150]. Potlatch-ul este, de asemenea, un fenomen de morfologie socială ; reunirea triburilor, a clanurilor și a familiilor, chiar a națiunilor, produce o agitație și o excitație intensă. Oamenii fraternizează și totuși rămîn străini : ei comunică, dar rivalizează într-un comerț imens și o întrecere permanentă [151]. Vom trece peste fenomenele estetice, care sînt foarte numeroase. În sfîrșit, chiar din punct de vedere juridic, în plus față de ceea ce am extras deja din forma acestor contracte și din ceea ce am putea numi obiectul uman al contractului, în plus față de statutul juridic al contractanților (clanuri, familii, ranguri și căsătorii) trebuie să adăugăm că obiectele materiale ale contractului, lucrurile ce sînt schimbate cu acest prilej au de asemenea, o proprietate specială, proprietate care le face să fie oferite și, mai ales, înapoiate.

Notă : Ar fi fost util — dacă am fi avut suficient spațiu — să distingem în expunerea noastră, patru forme de potlatch nord-vest american : 1° un potlatch în care fratriile și familiile de șefi sînt singurele, sau aproape singurele, incluse (Tlingit) ; 2° un potlatch în care fratriile, clanurile, șefii și familiile au un rol aproximativ egal ; 3° potlatch-ul între șefii rivali de clan (Tsimshian) ; 4° potlatch-ul șefilor și al confreriilor (Kwakiutl). Ar dura însă prea mult dacă am proceda astfel și, în plus, distincția între trei din cele patru forme (forma tsimshian lipsind) a fost făcut de domnul Davy [152]. În fine, pentru studiul

---

celor vii faptul că nu au oferit un potlatch. Indigenii Kwakiutl au cu siguranță aceleași principii. Ex. discursurile *Ethn. Kwa.*, p. 788. La Tsimshian, cei vii îi reprezintă pe cei morți : Tate îi scria domnului Boas : „Ofrandele apar peste tot mai ales ca daruri oferite la sărbători". *Tsim. Myth.*, p. 452 (legende istorice), p. 287. O colecție de teme în Boas, *ibid.*, p. 486, pentru comparații cu Haida, Tlingit și Tsimshian.

150 V. mai departe cîteva exemple despre valoarea obiectelor de cupru.

151 KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, p. 240 descrie bine modurile în care triburile Tlingit se provoacă între ele.

152 DAVY, *Foi jurée*, p. 171 sq., p. 251. Formula tsimshian nu se deosebește esențial de cea haida. Doar clanul are aici un rol mai important.

nostru, care privește cele trei teme ale darului, obligația de a da și a primi, ca și obligația de a întoarce darurile primite, cele patru forme de potlatch sînt identice.

Cele trei obligații : a da, a primi, a întoarce darul

Obligația de a oferi este esența potlatch-ului. Un șef trebuie să dea potlatch-uri pentru el însuși, pentru fiul său, pentru ginere sau fiică [153], pentru morții lui [154]. El nu-și păstrează autoritatea asupra tribului sau a satului, nici măcar asupra familiei, și nu-și poate menține rangul printre șefi [155] — rangul național și internațional — decît dacă dovedește că este favorizat de spirite și avere [156], că este stăpînul spiritelor fiind

153 Este inutil să reîncepem demonstrația domnului Davy referitoare la relația dintre potlatch și statutul politic, în particular cel al ginerelui și fiului. Este la fel de inutil să comentăm valoarea ospățului și a schimbului din punctul de vedere al comuniunii. De ex., schimbul de bărci între două spirite va face astfel încît ei să aibă „o singură inimă', unul fiind socrul, celălalt ginerele : *Sec. Soc.*, p. 387. Textul din *Kwa. T.*, III, p. 274 adaugă : „e ca și cum și-ar fi schimbat numele între ei". V. de asemenea *ibid.*, III, p. 23 : într-un mit al sărbătorii Nimkish (alt trib Kwakiutl), masa de nuntă are drept scop introducerea fetei în satul „unde va mînca pentru prima oară".

154 Potlatch-ul funerar este atestat și destul de studiat la Haida și Tlingit ; la Tsimshian pare legat de sfîrșitul doliului, de înălțarea stîlpului totemic și de incinerare : *Tsim. Myth.*, p. 534 sq. Domnul Boas nu ne semnalează potlatch-uri funerare la Kwakiutl dar găsim descrierea unui astfel de potlatch într-un mit : *Kwa. T.*, III, p. 407.

155 Potlatch pentru menținerea dreptului la un blazon, SWANTON, *Haida*, p. 107. Vezi povestea lui Legek, *Tsim Myth.*, p. 386. Legek este titlul principalului șef tsimshian. Vezi de asemenea *ibid.*, p. 364, poveștile șefului Nesbalas, alt mare titlu de șef tsimshian, și modul în care și-a bătut joc de șeful Haimas. Unul dintre titlurile cele mai importante la tribul Kwakiutl (Lewikilaq) este cel de Dabend *(Kwa. T.*, p. 19, 1. 22 ; cf. *dabend-gal'ala, Ethn. Kwa.*, p. 1 406, col 1) care, înainte de potlatch are un nume ce semnifică „incapabil să-și atingă scopul" iar după potlatch ia alt nume ce înseamnă „capabil să-și atingă scopul".

156 Un șef Kwakiutl spune : „Aceasta este vanitatea mea ; numele, rădăcinile familiei mele, toți strămoșii mei au fost..." (și aici el își declină numele ce este în același timp titlu și nume comun), „donatori de maxwa" (mare potlatch) : *Ethn. Kwa.*, p. 887, 1. 54 ; cf. p. 843, 1. 70.

stăpînit de ele [157], și nu poate dovedi această bogăție decît cheltuind-o, împărțind-o și umilind pe ceilalți, punîndu-i la „umbra numelui său [158]. Nobilul kwakiutl sau cel haida au aceeași părere despre „față" ca și învățatul sau ofițerul chinez [159]. Despre unul din șefii legendari ce nu dădea potlatch se spune că avea „față putredă" [160]. Chiar și expresia este aici mult mai exactă decît în China. Căci, în nord-vestul american, a-ți pierde prestigiul echivalează cu a-ți pierde sufletul : fața, masca de dans, dreptul de a încarna un spirit, de a purta un blazon, un totem, însăși *persona,* sînt puse astfel în joc și se pot pierde la potlatch [161], la jocul darurilor [162] ; tot așa cum

---

157 Vezi mai departe într-un discurs : „Sînt acoperit de proprietăți. Eu sînt bogat în proprietăți. Eu îmi număr proprietățile". *Ethn. Kwa.,* p. 1 280, 1. 18.

158 A cumpăra un obiect din cupru, înseamnă a-l pune „pe numele" cumpărătorului, BOAS, *Sec. Soc.,* p. 345. O altă metaforă, este că numele donatorului de potlatch „capătă greutate" prin potlatch-ul oferit, *Sec. Soc.,* p. 349 ; „pierde greutate" prin potlatch-ul acceptat, *Sec. Soc.,* p. 345. Sînt și alte expresii ale aceleiași idei, a superiorității donatorului asupra celui ce acceptă : noțiunea prin care acesta este într-un fel sclav atît timp cît nu s-a răscumpărat (timp în care „are nume rău", spun cei din tribul Haida, SWANTON, *Haida,* p. 70 ; cf. mai departe) ; cei din tribul Tlingit spun că „darurile sînt puse pe seama celor ce le primesc", SWANTON, *Tlingit,* p. 428. Haidezeii au două expresii simptomatice : „a face să meargă", „să-i alerge repede" acul său (cf. expresiei neo-caledoniene de mai sus), și care s-ar părea că înseamnă „a combate un inferior"", SWANTON, *Haida,* p. 162.

159 Vezi istoria lui Haimas, cum și-a pierdut el libertatea, privilegiile, măștile și celelalte, spiritele auxiliare, familia și proprietățile, *Tsim. Myth.,* p. 361, 362.

160 *Ethn. Kwa.,* p. 805 ; Hunt, autorul kwakiutl al domnului Boas, îi scrie : „Nu știu de ce șeful Maxuyalidze (în realitate, „cel ce oferă potlatch") nu a dat niciodată vreo serbare. Asta-i. I se spune deci Qelsem, adică Față Putredă." *Ibid.,* 1. 13 pînă la 15.

161 Potlatch-ul este într-adevăr un lucru periculos, fie că nu-l dai, fie că nu-l primești. Persoanele venite la un potlatch mitic ar fi murit (Haida T., *Jesup,* VI, p. 626 ; cf. p. 667 același mit, Tsimshian). Cf., pentru comparație, BOAS, *Indianische Sagen,* p. 356, nr. 58. Este periculos să participi la substanțialitatea celui ce dă potlatch-ul, spre exemplu să consumi la un potlatch al spiritelor, în lumea de jos. Legenda Kwakiutl (Awikenoq), *Ind. Sagen,* p. 239. Vezi frumosul mit al Corbului ce scoate din carnea sa alimentele (mai multe variante), Ctatloq, *Ind. Sagen,* p. 76 ; Nootka, *ibid.,* p. 106. Comparații în BOAS, *Tsim. Myth.,* p. 694, 695.

162 Potlatch-ul este într-adevăr un joc și o probă. Spre exemplu, proba constă în a nu sughița în timpul festinului. „Mai bine să

se pot pierde ele la război[163] sau datorită unei greșeli rituale[164]. În toate aceste societăți, ești obligat să oferi. Nu există vreun moment ce depășește obișnuitul, în afara solemnităților și adunărilor de iarnă, în care să nu ai obligația de a-ți invita prietenii și a împărți cu ei rodele vînătorii sau ale culesului de fructe, roade ce vin de la zei și

---

mori decît să sughiți", se spune. BOAS, Kwakiutl Indians, *Jesup Expedition,* vol. V, partea a II-a, p. 428. Iată o formulă de provocare: „Să încercăm să le golim prin oaspeții noștri (farfuriile)..." *Ethn. Kwa.*, s.v. *yenesa, yenka:* a oferi alimente, a recompensa, a-și lua revanșa).

[163] Vezi mai sus echivalența potlatch-ului cu războiul. Cuțitul la capătul bățului este un simbol al potlatch-ului Kwakiutl, *Kwa. Tl.*, p. 483. La tribul Tlingit, este lancea ridicată, *Tl. T.M.*, p. 117. Vezi ritualurile de potlatch de compensare la tlingiți. Războiul tribului Kloo împotriva tribului Tsimshian, *Tl. T.M.*, p. 432, 433, nr. 34; dansuri pentru a face pe cineva sclav; potlatch fără dans pentru a fi omorît pe cineva. Cf. mai departe, ritualul darului de aramă, p. 126, n. 233.

[164] Despre greșelile rituale la membrii tribului Kwakiutl, v. BOAS, *Sec. Soc.*, p. 433, 507 etc. Ispășirea constă în a da un potlatch sau cel puțin un dar.

Aici, în aceste societăți, există un principiu de drept foarte important. Distribuirea bogățiilor joacă rolul unei amenzi, al unei intervenții pe lîngă spirite și al restabilirii înțelegerii între oameni. LAMBERT, *Mœurs des sauvages néo-calédoniens,* p. 66, remarcase deja, la membrii tribului Canaque, dreptul părinților din partea mamei de a cere despăgubiri atunci cînd unul dintre ai lor pierde sînge în familia tatălui său. Instituția se regăsește identică la tribul Tsimshian, Duncan în MAYNE, *Four Years,* p. 265; cf. p. 296 (potlatch în cazul sîngerării fiului). Instituția *muru* a tribului maori trebuie, probabil, să fie comparată cu aceasta.

Potlatch-ul de răscumpărare a prizonierilor trebuie interpretat la fel. Nu numai pentru a-și recăpăta prizonierul ci și pentru a-și restabili „numele", familia ce l-a lăsat să fie făcut sclav trebuie să dea un potlatch. V. povestea lui Dzebasa, *Tsim. Myth.*, p. 388. Aceeași regulă la tlingiți, KRAUSE, *Tlingit Indianer,* p. 245; PORTER, *XIth Census,* p. 54; SWANTON, *Tlingit,* p. 449.

Potlatch-urile de ispășire a greșelilor de ritual la indigenii kwakiutl sînt numeroase. Dar trebuie remarcat potlatch-ul de expiație pentru părinții de gemeni ce merg la muncă, *Ethn. Kwa.*, p. 691. Datorezi un potlatch tatălui socru atunci cînd, din propria-ți vină, te-a părăsit soția. V. vocabularul, *ibid.*, p. 1 423, col. 1, jos. Principiul poate avea o folosire fictivă: atunci cînd un șef dorește un prilej de potlatch își trimite soția la părinți, avînd astfel un pretext pentru noi distribuiri de bunuri, BOAS, *5th Report,* p. 42.

toteme [165]; nu există ocazii în care să nu fii obligat să redistribui tot ce provine dintr-un potlatch, al cărui beneficiar ai fost [166]; în care să nu existe obligația de a fi recunoscător, printr-un dar, pentru un serviciu oarecare [167], serviciu al șefilor [168], al vasalilor, al părinților [169]; totul cu teama, cel puțin pentru nobili, de a nu viola eticheta și a-ți pierde astfel rangul [170].

Obligația de a face invitații este cu totul evidentă atunci cînd se face de la clan la clan sau de la trib la trib. Invitația nici nu are sens decît dacă este adresată altor persoane decît celor din familie, din clan sau fratrie [171]. Trebuie să profite

165 O lungă listă a acestor obligații, după pescuit, cules, vînătoare, deschiderea cutiilor cu conserve este dată în primul volum din *Ethn. Kwa.*, p. 757 sq.; cf. p. 607 sq., pentru etichetă etc.

166 Vezi mai sus.

167 Vezi *Tsim. Myth.*, p. 512, 439; cf. p. 534, pentru plata serviciilor. Kwakiutl, ex. plata pe loc pentru cel ce numără cuverturile, *Sec. Soc.*, p. 614, 629 (Nimkish, sărbătoare de vară).

168 Indigenii Tsimshian au o remarcabilă instituție ce impune împărțirea între potlatch-ul șefilor și cel al vasalilor, și care ține seama și de unii și de ceilalți. Cu toate că rivalii se înfruntă în interiorul diverselor clase feudale diferențiate de clanuri și fratrii, există totuși drepturi ce se exercită de la clasă la clasă, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 539.

169 Plată către părinți, *Tsim. Myth.*, p. 534; cf. DAVY, *Foi jurnée*, pentru organizațiile rivale la Tlingit și Haida, repartizările de potlatch pe familii, p. 196.

170 Un mit haida din MASSET (Haida Texts, *Jesup*, VI, nr. 43) arată un șef bătrîn care nu dădea suficiente potlatch-uri; ceilalți nu l-au mai invitat și el a murit; nepoții i-au ridicat o statuie, au dat zece ospețe în numele său și astfel a reînviat. Într-un alt mit din MASSET, *ibid.*, p. 727, un spirit se adresează șefului, spunîndu-i: „Nu voi păstra nimic pentru mine“, cf. mai departe: „Voi da potlatch în zece rînduri *(wal).*“

171 Despre modul în care clanurile rivalizează în mod regulat (Kwakiutl), BOAS, *Sec. Soc.*, p. 343; (Tsimshian), BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 497. Lucrul este de la sine înțeles în regiunile locuite de fratrii, v. SWANTON, *Haida*, p. 162; *Tlingit*, p. 424. Principiul este expus în mod remarcabil în mitul Corbului, *Tl. T. M.*, p. 115 sq.

cine poate [172] și vrea [173] sau cine vine [174] să asiste la sărbătoare, la potlatch [175]. Uitarea are consecințe funeste [176]. Un mit tsimshian important [177] arată în ce stare de spirit s-a născut una din temele esențiale ale folclorului european : tema zînei rele care nu a fost chemată la botez și la căsătorie. Urzeala de instituții pe care s-a țesut apare aici clar și se vede în care anume civilizații a funcționat ea. O prințesă dintr-un sat tsimshian a rămas însărcinată în „țara lutriilor" născînd în mod miraculos pe „Micul Lutru". Împreună cu copilul, ea revine în satul în care șef era tatăl ei. „Micul Lutru" pescuiește cambule cu care bunicul său organizează o sărbătoare pentru toți confrații, șefii tuturor triburilor. Prezentîndu-și nepotul, le atrage tuturor atenția să nu-l omoare dacă îl vor întîlni la vînătoare sub înfățișare de lutru : „Iată-l pe nepotul meu, cel care a adus această hrană pentru voi, hrană pe care eu v-am servit-o, dragii mei oaspeți." Astfel bunicul devine bogat, acumulînd tot felul de bunuri pe care invitații i le aduceau cînd veneau să mănînce balene, foci și pește proaspăt aduse de „Micul Lutur"

172 Desigur, nu sînt invitați cei care au refuzat, cei care nu au oferit ospețe, cei ce nu au nume ce trebuie sărbătorit, HUNT în *Ethn. Kwa.*, p. 707 ; cei ce nu au oferit potlatch în schimb, cf. *ibid.*, index, s.v. *Waya* și *Wayapo Lela*, p. 1395 ; cf. p. 358, 1.25.

173 De unde și povestirea, comună și folclorului nostru european și celui asiatic, despre pericolul ce constă în a nu invita pe cel orfan, pe cel abandonat sau pe trecătorul sărac. Ex., *Indianische Sagen*, p. 301, 303 ; v. *Tsim. Myth.*, p. 295, 292 : un cerșetor care este totem, zeul totemic. Catalogul tematic, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 784 sq.

174 Indigenii Tlingit au o remarcabilă expresie : invitații se consideră că „plutesc", bărcile lor „rătăcesc pe mare", vasul totemic pe care îl aduc este în derivă, și doar potlatch-ul, doar invitația, îi opresc, *Tl. T. M.*, p. 394, nr. 22 ; p. 395, nr. 24 (în discurs). Unul din titlurile destul de uzuale la șeful Kwakiutl este „cel către care se vîslește", „locul către care te îndrepți", ex., *Ethn. Kwa.*, p. 187, 1.10 și 15.

175 Ofensa de a neglija pe cineva face ca și părinții lui să se abțină, în semn de solidaritate, să vină la potlatch. Într-un mit tsimshian, spiritele nu vin atîta vreme cît nu este invitat și Marele Spirit, și vin toate atunci cînd el este invitat, *Tsim. Myth.*, p. 277. O poveste ne spune că atunci cînd marele șef Nesbalas nu a fost invitat, ceilalți șefi tsimshian nu au venit nici ei ; „este șef, nu ne putem certa cu el" afirmau aceștia. *Ibid.*, p. 357.

176 Ofensa are consecințe politice. Ex., potlatch Tlingit cu Athapascanii din est, SWANTON, *Tlingit*, p. 435. Cf. *Tl. T. M.*, p. 117.

177 *Tsim. Myth.*, p. 170 și 171.

în timpul iernii, atunci cînd hrana era puţină. Uitase din nefericire să invite pe unul din şefi. Şi astfel, într-o zi, cînd echipajul unei bărci din tribul uitat l-a întîlnit pe mare pe „Micul Lutru" ţinînd în gură o focă uriaşă, arcaşul l-a omorît ca să-i ia foca. „Micul Lutru" a fost căutat de bunicul său şi de membrii celorlalte triburi pînă ce cu toţii au aflat ce s-a întîmplat în tribul uitat. Şeful tribului s-a scuzat arătînd că nu-l cunoscuse pe „Micul Lutru". Prinţesa mamă a murit de supărare ; şeful vinovat fără de voie îi aduse bunicului, şef de trib, numeroase daruri ca ispăşire. Povestea concluzionează [178] : „De aceea popoarele sărbătoresc cu fast naşterea fiului unui şef şi acesta primeşte un nume, pentru ca nimeni să nu-l ignore." Potlatch-ul, împărţirea bunurilor, este actul fundamental al „recunoaşterii" militare, juridice, economice şi religioase, în toate sensurile cuvîntului. Un şef sau fiul lui este astfel „recunoscut", şi lumea îi devine „recunoscătoare" [179].

Uneori, ritualul sărbătorilor kwakiutl [180] şi al altor triburi din această grupă exprimă principiul invitaţiei obligatorii. O parte dintre ceremonii încep cu ceremonialul Cîinilor. Cîinii sînt reprezentaţi de bărbaţi mascaţi care pleacă dintr-o casă, pentru a intra cu forţa într-o alta. Ei comemorează astfel acel eveniment petrecut cîndva, cînd membrii altor trei clanuri ale tribului Kwakiutl neglijaseră să invite clanul cel mai de seamă, clanul Guetela [181]. Nevoind să rămînă „ageamii", aceştia intrară în casa de dansuri şi distruseră totul.

Obligaţia de a primi nu este mai puţin restrictivă. Nu ai dreptul să refuzi un dar sau potlatch-ul [182]. A refuza înseamnă

---

178 Domnul Boas a pus această frază într-o notă a textului lui Tate, redactorul său indigen, *ibid.*, p. 171, n. a. Trebuie legată morala mitului cu mitul însuşi.

179 Cf. detaliilor din mitul tsimshian al lui Negunakas, *ibid.*, p. 287 sq. şi notele de la pagina 846 pentru echivalenţe ale temei.

180 De ex., invitaţia la sărbătoarea coacăzelor (negre), la care crainicul spune : „vă invităm şi pe voi ce nu aţi venit". *Ethn, Kwa.*, p. 752.

181 BOAS, *Sec. Soc.*, p. 543.

182 La indigenii tlingit, cei care au întîrziat doi ani înainte de a veni la potlatch-ul la care erau invitaţi sînt numiţi „femei". *Tl. T. M.*, p. 119, n.a.

să arăți că îți este teamă, teamă că va trebui să înapoiezi, teamă că vei fi „la pămînt“ atîta timp cît nu ai înapoiat. În realitate ești deja „la pămînt“. Ți-ai „pierdut greutatea“ numelui [183]; ești dinainte învins [184] sau, din contra, în anumite cazuri, ești învingător și de neînvins [185]. Și asta deoarece, cel puțin la tribul Kwakiutl, poziția recunoscută în ierarhia dată de victoriile în potlatch-urile anterioare îți permite să refuzi invitația, sau, dacă ești prezent, să refuzi darul, fără pericolul de a se isca război. Și totuși, potlatch-ul este obligatoriu chiar și pentru cel ce l-a refuzat; în particular, la serbarea grăsimii, la care se poate observa un ritual de refuz [186]. Un șef care se crede superior refuză lingura umplută cu grăsime ce i se oferă; el iese, pleacă să-și caute obiectul său de cupru și revine cu el ca „să stingă focul“ (grăsimii). Urmează o serie de scene care exprimă neîncrederea și care obligă șeful ce a refuzat să dea el însuși un alt potlatch, o altă serbare a grăsimii [187]. Dar, în principiu, orice dar este acceptat și chiar i se aduc laude [188]. Mîncarea pregătită în mod special trebuie apreciată cu voce

183 BOAS, *Sec. Soc.*, p. 345.

184 Kwakiutl. Participarea la potlatch-ul focilor este obligatorie, chiar dacă grăsimea de focă te face să vomiți, *Ethn. Kwa.*, p. 1 046; cf. p. 1048: „încearcă să mănînci tot“.

185 Este motivul pentru care invitaților li se vorbește uneori cu teamă; căci dacă ei resping oferta înseamnă că se consideră superiori. „Nu-mi refuza amabila ofertă căci sînt făcut de rușine, nu-mi respinge inima etc. Nu sînt dintre cei care cer sau dintre cei care dau doar celor ce le vor da. Asta-i, prieteni.“, sînt cuvintele unui șef kwakiutl adresate unui șef koskimo (trib din aceeași națiune). BOAS, *Sec. Soc.*, p. 546.

186 BOAS, *Sec. Soc.*, p. 355.

187 V. *Ethn. Kwa.*, p. 774 sq., o altă descriere a sărbătorii uleiului și fructelor de salal; este cea a lui Hunt și pare mai bună; se pare că ritualul este folosit și în cazul în care cineva nu invită și nu dă nimic. Un ritual al unei sărbători de același gen, dată împotriva unui rival, cuprinde cîntece la tamburine *(ibid.*, p. 770; cf. p. 764), ca la eschimoși.

188 Formulă haida: fă ca și mine, și dă-mi mîncăruri bune (în mit), Haida Texts, *Jesup*, VI, p. 685, 686; (Kwakiutl), *Ethn. Kwa.*, p. 767, 1.39; p. 738, 1.32; p. 770, povestea lui PoLelasa.

tare [189]. Dar, acceptînd, ești conștient că aceasta obligă [190]. Că primești un dar „povară“ [191]. Înseamnă mai mult decît că ai beneficiat de un obiect și de o serbare: ai acceptat o provocare; și ai putut s-o accepți pentru că ai certitudinea că vei da înapoi [192], vei dovedi că nu ești mai prejos [193]. Înfruntîndu-se astfel, șefii ajung în situații hilare, luate cu siguranță ca atare, Ca și în Galia antică sau în Germania, ca la petrecerile noastre studențești, militare sau țărănești, participanții se obligă să înghită mari cantități de alimente pentru a cinsti, într-o manieră grotescă, pe cel ce invită. Cinstire care se aduce chiar atunci cînd nu este vorba decît despre moștenitorul celui ce a lansat provocarea [194]. A te abține să oferi daruri, a te abține să primești [195], înseamnă o derogare — ca și a te abține să înapoiezi darul [196].

---

189 Cîntecele ce arată nemulțumirea sînt foarte precise (Tlingit), *Tl. T.M.*, p. 396, nr. 26, nr. 29.

190 La Tsimshian, șefii au drept regulă să trimită un mesager pentru a examina darurile aduse de invitați la potlatch, *Tsim. Myth.*, p. 184; cf p. 430 și 434. După un act din anul 803, la curtea lui Carol cel Mare, exista un funcționar însărcinat cu asemenea inspecții. Faptul, menționat de Démeunier, îmi este semnalat de domnul Maunier.

191 V. mai sus. Cf. expresiei latine *œre obœratus*, a îngloda în datorii.

192 La Tlingit, mitul Corbului arată cum acesta nu ia parte la sărbătorire deoarece ceilalți (fratriile opuse, prost transcris de domnul Swanton) deveniseră gălăgioși și depășiseră linia medianei ce separă cele două fratrii în casa de dans. Corbului i-a fost teamă că ei sînt de neînvins, *Tl. T. M.*, p. 118.

193 Inegalitatea, ca urmare a acceptării, este bine prezentată în discursurile kwakiutl, *Sec. Soc.*, p. 355, 667, 1.17 etc.; Cf. p. 669, 1.9.

194 Ex., Tlingit, SWANTON, *Tlingit*, p. 440, 441.

195 La indigenii Tlingit un ritual permite plata în avans și, de asemenea, dă posibilitatea gazdei să oblige pe invitat să primească un dar: invitatul, nemulțumit, se preface că vrea să plece; atunci, donatorul îi oferă un dar de două ori mai valoros menționînd numele unuia din părinții morți, SWANTON, *Tlingit Indians*, p. 442.

196 V. discursurile, *Ethn. Kwa.*, p. 1281: „Șefii de trib nu dau înapoi niciodată... ei înșiși ar face să cadă în dizgrație... și tu te ridici drept mare șef printre cei căzuți în dizgrație.“

Obligația de a înapoia[197] *constituie adevăratul potlatch,* în măsura în care el nu constă dintr-o distrugere pură. Aceste distrugeri, privite deseori ca sacrificii și în beneficiul spiritelor, s-ar părea că nu au nevoie să fie toate înapoiate necondiționat, mai cu seamă atunci cînd ele sînt opera unui șef superior din clan sau opera șefului unui clan deja recunoscut ca superior[198]. Dar, în mod normal, potlatch-ul trebuie întotdeauna înapoiat cu dobîndă, ba chiar orice dar trebuie înapoiat cu dobîndă. Dobînzile sînt în general de 30 pînă la 100 la sută pe an. Chiar dacă pentru un serviciu deja făcut cineva primește de la șeful său o cuvertură, el îi va înapoia două cu ocazia unei eventuale căsătorii în familia șefului, a înscăunării fiului, etc. Este adevărat că acesta, la rîndul său, îi va repartiza din toate bunurile pe care le va obține în potlatch-ul următor, potlatch în care clanurile rivale îi vor întoarce binefacerile.

Obligația de a înapoia cu demnitate este imperativă[199]. Își pierde „fața" pentru totdeauna cel ce nu înapoiază sau nu distruge valori echivalente[200].

Pedeapsa pentru nerespectarea obligației de a înapoia este sclavia pe motiv de datorie. Ea funcționează cel puțin la tri-

---

197 V. discursurile (povestire istorică) din timpul potlatch-ului dat de șeful de trib Legek (titlul prințului Tsimshian), *Tsim. Myth.*, p. 386 ; el le spune celor din tribul Haida : „veți fi ultimii printre șefi pentru că nu veți fi capabili să aruncați în mare atîta cît a aruncat marele șef."

198 Idealul ar fi să oferi un potlatch ce nu va fi întors. V. într-un discurs : „Dorești să dai ceea ce nu-ți va fi dat înapoi." *Ethn. Kwa.*, p. 1282, 1.63. Cel ce a dat un potlatch este asemuit cu un arbore, cu un munte (cf. mai sus p. 72) : „Sînt marele șef, arborele cel mare, voi toți sînteți sub mine... balustradă a mea... eu vă dau averea." *Ibid.*, p. 1290, strofa 1. „Ridicați vasul de potlatch, inatacabilul, este singurul copac falnic, singura rădăcină groasă..." *Ibid.*, strofa 2. Indigenii Haida exprimă cele de mai sus prin metafora lăncii. Cei ce acceptă „trăiesc din lancea lui" (a șefului), *Haida Texts* (MASSET), p. 486. Acesta constituie un mit tipic.

199 Vezi povestirea insultei datorate unui potlatch incorect recompensat, *Tsim. Myth.*, p. 314. Indigenii Tsimshian își amintesc întotdeauna de cele două obiecte de cupru datorate lor de tribul Wutsenaluk, *ibid.*, p. 364.

200 „Numele" rămîne distrus („sfărîmat") atîta timp cît nu este distrus un obiect din cupru de valoare egală celui cu care s-a făcut provocarea, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 543.

burile Kwakiutl, Haida și Tsimshian. Este o instituție cu adevărat comparabilă, în natură și funcție, cu *nexun*-ul roman. Individul ce nu a putut înapoia împrumutul sau potlatch-ul își pierde rangul, chiar statutul de om liber. Cînd, la tribul Kwakiutl, un individ se împrumută fără acoperire, se spune că „se vinde ca slav". Este inutil să subliniem încă o dată identitatea acestei expresii cu expresia romană [201].

Indigenii Haida spun chiar — ca și cum ar fi regăsit în mod independent expresia latină — despre acea mamă ce dă din vreme un cadou de logodnă mamei unui tînăr șef: că „a pus *plasa pe el*" [202].

Dar, așa după cum „kula" trobriandez nu este decît cazul cel mai concludent al schimbului de daruri, tot așa, în societățile nord-vest americane, potlatch-ul nu este decît un fel de produs monstruos al sistemului de daruri. Cel puțin în regiunile populate de fratrii, la Haida și Tlingit, există însemnate vestigii ale fostelor prestații totale, atît de caracteristice de altfel la Athapascani, important grup de triburi înrudite. Sînt schimbate daruri în legătură cu orice, pentru fiecare „serviciu"; și totul se înapoiază ulterior sau chiar pe loc, pentru a fi imediat redistribuit [203]. Și tribul Tsimshian a conservat aceleași reguli [204]. La tribul Kwakiutl [205], în numeroase cazuri, ele funcțio-

---

201 Cînd un individ astfel discreditat împrumută cele necesare pentru a face o distribuire sau o redistribuire obligatorie, el „își angajează numele", expresia sinonimă fiind „el vinde un sclav", BOAS, *Sec. Soc.*, p. 341; Cf. *Tthn. Kwa.*, p. 1451, 1424, s.v.: *kelgelgend;* cf. p. 1420.

202 Tînărul poate fi ipotecat chiar dacă viitoarea logodnică nu s-a născut, SWANTON; *Haida,* p. 50.

203 V. mai sus. În particular ritualurile de pace la Haida, Tsimshian și Tlingit, constînd din prestații și contraprestații imediate; de fapt, este un schimb de gajuri (obiecte blazonate din cupru) și de ostateci, sclavi și femei. Ex., războiul Tsimshian împotriva Haida, *Haida T. M.*, p. 395: „Cum fiecare parte își căsătorise femeile cu cei din tabăra opusă, de teamă de a nu se supăra din nou, făcură pace". Într-o luptă a tribului Haida împotriva tribului Tsimshian, a se vedea potlatch-ul de compensație, *ibid.*, p. 396.

204 V. mai sus, în mod special BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 511, 512.

205 (Kwakiutl): o distribuție succesivă de proprietate în ambele sensuri, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 418; în anul următor sînt achitate amenzile plătite pentru erorile de rit, *ibid.*, p. 596; plata cu dobîndă a prețului de cumpărare de la nuntă, *ibid.*, p. 365, 366, p. 518—520, 563, p. 423, 1.1.

nează chiar și în afara potlatch-ului. Nu vom insista asupra acestui punct evident : autorii din vechime descriu potlatch-ul în aceiași termeni, așa încît se poate pune întrebarea dacă el constituie o instituție distinctă [206]. Să mai amintim că la unul dintre triburile cel mai puțin cunoscute, tribul Chinook, care ar fi printre cele mai importante de studiat, cuvîntul înseamnă chiar dar [207].

---

206 Despre cuvîntul potlatch, v. mai sus. Se pare că nici noțiunea, nici nomenclatorul ce presupune utilizarea termenului nu au în limbile din nord-vestul Americii acel gen de precizie conferit de termenii anglo-indieni împrumutați din limba chinook.

În orice caz, limba tsimshian face distincție între *yaok,* marele potlatch intertribal (BOAS [Tate], *Tsim. Myth.,* p. 537 ; cf. p. 968, tradus impropriu potlatch) și celelalte potlatch-uri. Haida fac deosebire între *walgal* (potlatch-ul funerar) și *sitke* (potlatch-ul dat din alt motiv), SWANTON, *Haida,* p. 35, 178, 179, p. 68 (texte de Masset).

În limba kwakiutl, cuvîntul este comun cu al triburilor chinook, *poLa* (a sătura) *(Kwa.* T., III, p. 211, 1.13. *Pol,* săturat, *ibid.,* III, p. 25, 1.7) se pare că nu desemnează potlatch-ul, ci mai curînd ospățul sau efectul lui. Cuvîntul *poLas* desemnează pe cel ce oferă un ospăț *(Kwa. T.,* seria a II-a ; *Jesup,* vol. X, p. 79, 1.14 ; p. 43, 1.2) și, de asemeni, locul. (Legenda numelui unuia din șefii Dzawadaenoxu.). Cf. *Ethn. Kwa.,* p. 770, 1.30. Numele obișnuit în limba kwakiutl este *p ! Es,* „înjosirea" (numelui rivalului) (index, *Ethn. Kwa.,* s.v.), golirea panerelor *(Kwa. T.,* III, p. 93, 1.1. ; p. 451, 1.4). Marile potlatch-uri tribale și intertribale par să aibă propriul nume, *maxwa (Kwa. T.,* III, p. 451, 1.15) ; domnul Boas derivă din rădăcina *ma* alte două cuvinte, într-un mod nu tocmai demn de crezare : unul este *mawil* (cameră de inițiere), iar celălalt este numele unei specii de delfin *(Ethn. Kwa.,* p., index, s.v.). — De fapt, găsim o mulțime de termeni tehnici care definesc la Kwakiutl tot felul ce potlatch-uri și, de asemenea, diverse forme de plată și recompense, sau, mai curînd de daruri și contra-daruri : de nuntă, pentru plata șamanilor, avansuri, adică pentru orice fel de distribuire și redistribuire. Ex., *„men(a)", „pick up",* *Ethn. Kwa.,* p. 218 : un mic potlatch în cursul căruia sînt aruncate poporului hainele unei tinere fete pentru a fi adunate ; *„payol",* „a dărui un obiect de cupru" ; un alt termen pentru a oferi o barcă ; *Ethn. Kwa.,* p. 1448. Termenii sînt numeroși, nesiguri și concreți, suprapunîndu-se unul peste altul, așa după cum se întîmplă cu toate nomenclatoarele arhaice.

207 V. BARBEAU, Le Potlatch, *Bull. Soc. Géogr. Québec,* 1911, vol. III, p. 278, n. 3, pentru sens și pentru referințele indicate.

Forța din lucruri

Putem merge mai departe cu analiza noastră și să demonstrăm că în obiectele schimbate prin potlatch există o anume calitate care face ca darurile să circule, să fie date și înapoiate.

Mai întîi, cel puțin populațiile Kwakiutl și Tsimshian fac aceeași distincție între diferitele tipuri de proprietate ca și romanii sau populațiile din Trobriand sau Samoa. Există pentru ei, pe de o parte, bunurile de consum și cele ce se împart în mod curent [208]. (Nu am găsit urme ale schimbului). Pe de altă parte, există obiectele de preț ale familiei [209], talis-

---

208 Poate și de vînzare.

209 Diferență dintre proprietate și provizii este foarte evidentă la tsimshian, *Tsim. Myth.*, p. 435. Domnul Boas afirmă, fără îndoială, după corespondentul lui, Tate: „Posesia a ceea ce numim «rich food», mîncare îndestulătoare, (Cf. *ibid.*, p. 406) era esențială pentru menținerea demnității în familie. Dar proviziile nu erau socotite ca avere. Bogăția este obținută din vînzarea (vom spune în realitate: prin schimb de daruri) proviziilor sau a altor bunuri care, după ce au fost acumulate, sînt distribuite prin potlatch" (Cf. mai sus, p. 84, n. 9, Melanezia).

Indigenii Kwakiutl disting și ei simplele provizii de bogăție — proprietate. Aceste ultime două cuvinte sînt echivalente și, se pare, au două denumiri, *Ethn. Kwa.*, p. 1 454. Prima denumire este *yàq*, sau *yäq* (filologie nesigură a domnului Boas), cf. index, p. 1393 (cf. *yàqu*, a distribui). Cuvîntul are două derivate: *yeqala* (proprietate) sau *yäxulu* (talisman, parafarnalia), cf. cuvintelor derivate din *yä*, *ibid.*, p. 1406. Celălalt cuvînt este *dadekas*, cf. index la *Kwa. T.*, p. 519; cf. *ibid.*, p. 473, 1.31; în dialect Newettee, *daoma*, *dedemala* (index la *Ethn. Kwa.*, s.v.). Rădăcina acestui cuvînt este *dâ*, indo-european: a primi, a lua, a ține în mînă, a mînui etc. Chiar derivatele sînt semnificative. Unul înseamnă „a lua o bucată din haina inamicului pentru a-i face vrăji", celălalt „a pune în mînă", „a duce acasă" (apropiere a sensurilor lui *manus* de *familia*, v. mai departe) (referitor la cuverturile date înainte de cumpărarea obiectelor de cupru, ce trebuiesc returnate); un alt cuvînt înseamnă „a așeza un număr de cuverturi pe grămada adversarului, a le accepta", procedînd întocmai. Un alt derivat al acestei rădăcini este și mai curios: „*dadeka*, a fi invidios unul pe celălalt", *Kwa. T.*, p. 133, 1.22; evident că sensul originar trebuie să fi fost: lucru luat care stîrnește invidia; cf. *dadego*, a lupta, desigur, cu proprietatea. Și alte cuvinte au același sens, dar mai precis. De ex., „proprietatea din casă", *mamekas*, *Kwa. T.*, III, p. 169, 1.20.

manele, blazoanele din cupru, acoperitoarele din piei și țesăturile cu blazoane. Această a doua clasă de obiecte se transmite la fel de ceremonios cum se transmit femeile în cadrul căsătoriei, „privilegiile" pentru gineri sau numele și rangul pentru copii și gineri [209bis]. Este chiar inexact să vorbim în acest caz despre înstrăinare. Sînt mai curînd obiecte de valoare decît obiecte destinate vînzării sau concesiei. La populația Kwakiutl, parte dintre ele, deși apar în cadrul potlatch-ului, nu pot fi cedate. De fapt,

---

209 bis V. numeroasele discursuri prilejuite de transmiterea bunurilor, BOAS și HUNT, *Ethn. Kwa.*, p. 706 sq.

Nu există nimic prețios, moral sau material, (în mod intenționat nu folosesc cuvîntul „util") care să nu fie obiect al credințelor de acest gen. Mai întîi, lucrurile morale sînt într-adevăr bunuri, proprietăți, obiecte de dar și schimb. De exemplu, la fel ca în societățile mai primitive, — cea australiană, de pildă — după potlatch se lasă tribului căruia lucrul i-a fost transmis o confirmare, o reprezentare cu care este el deprins; la Tlingit, de asemenea, este „lăsat" un dans, SWANTON, *Tlingit Indians*, p. 442. Proprietatea esențială pentru indigenii Tlingit, cea mai irevocabilă, și care trezește invidie, este cea a numelui și blazonului totemic, *ibid.* p. 416 etc.; această proprietate îi face pe indivizi fericiți și bogați.

Embelemele totemice, sărbătorile și potlatch-ul, numele cucerite în cadrul potlatch-ului, cadourile pe care ceilalți le datorează, aflate în legătură cu potlatch-urile oferite, toate se succed: ex., Kwakiutl, dintr-un discurs: „Și acum sărbătoarea mea se îndreaptă către el" (desemnîndu-l pe ginere, *Sec. Soc.*, p. 356). Sînt „sedii" și totodată „spirite" ale societăților secrete, oferite și date în schimb (v. discursul despre rangul proprietăților și proprietatea rangurilor), *Ethn. Kwa.*, p. 472. Cf. *ibid.*, p. 708, un alt discurs: „Iată cîntul vostru de iarnă, dansul vostru de iarnă, toată lumea va dobîndi proprietatea asupra ei, asupra păturii de iarnă; acesta este cîntecul vostru, acesta este dansul vostru." În limba kwakiutl talismanele familiei nobile și privilegiile ei sînt desemnate cu un singur cuvînt: *k!ezo* (blazon, privilegiu), ex., *Kwa. T.*, p. 122, 1.32.

La indigenii Tsimshian, măștile și pălăriile blazonate pentru dans și paradă sînt numite „o oarecare cantitate de proprietate", conform celor donate la potlatch (conform cadourilor făcute de mătușile șefului din partea mamei pentru „femeile tribului"): Tate în BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 541.

Reciproc, de ex., la Kwakiutl, lucrurile sînt morale, în particular, talismanele esențiale, cele două obiecte prețioase: „dătătoare de moarte" *(halayu)* și „apă a vieții" (evident, un cristal de cuarț), cuverturile etc., despre care am discutat. Într-o curioasă zicătoare Kwakiutl, toate aceste *parapharnalia* sînt identificate cu bunicul, așa cum este normal, ele nefiind împrumutate ginerului decît pentru a fi redate nepoților, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 507.

aceste „proprietăți" sînt *sacra,* familia nedespărțindu-se de ele decît cu mare greutate, sau niciodată.

Observații mai atente ne vor face să constatăm o aceeași divizare a obiectelor și la populația Haida. Într-adevăr, aici noțiunea de proprietate, avere, este chiar divinizată în modul în care o făceau anticii. Cu un efort mitologic religios rar întîlnit în America, ei s-au ridicat pînă la substanțializarea unei abstracții : „Doamna Proprietate" (autorii englezi o numesc *Property Woman)* despre care avem mituri și descrieri [210]. Pentru ei este chiar mama, zeița întemeietoare a fratriei dominante, fratria Vulturilor. Dar, pe de altă parte, ceea ce este straniu și trezește reminiscențe îndepărtate din lumea asiatică și antică, seamănă pînă la identitate cu „regina" [211], cu piesa principală din jocul măciucilor, cea care cîștigă tot și căreia îi poartă numele. Aceeași zeitate se reîntîlnește în regiunile

---

[210] Mitul lui Djîlaqons se găsește în SWANTON, *Haida,* p. 92, 95, 171. Versiunea lui MASSET este inclusă în Haida T., *Jesup,* VI, p. 94, 98 ; cea a lui SKIDEGATE, *Haida T. M.,* p. 458. Numele său figurează la un număr de familii haida aparținînd fratriei Vulturilor. V. SWANTON, *Haida,* p. 282, 283, 292 și 293. La Masset, numele zeiței norocului este mai ales Skîl. Haida T., *Jesup,* VI, p. 665, 1.28, p. 306 ; cf. index, p. 805. Cf. pasărea Skîl, Skirl (SWANTON, *Haida,* p. 120). Skîltagos înseamnă obiect de cupru proprietate, iar povestirea fabuloasă a modului în care obiectele de cupru sînt găsite se alătură acestui nume, cf. p. 146, fig. 4. Un stîlp sculptat îl reprezintă pe Djîlgada, obiectul de cupru, stîlpul și blazoanele sale, SWANTON, *Haida,* p. 125 ; cf. pl. 3, fig. 3. Vezi descrierile lui Newcombe, *ibid.,* p. 46. Cf. figurilor reproduse, *ibid.,* fig. 4. Idolul său trebuie umplut cu lucruri furate apoi, el însuși trebuia furat.

Titulatura ei exactă este, *ibid.,* p. 92, „proprietate ce produce zgomot" avînd patru denumiri suplimentare, *ibid.,* p. 95. Are un fiu numit „Coaste de piatră" (în realitate din cupru, *ibid.,* p. 110, 112). Cel care o întîlnește, pe ea, pe fiul sau fiica ei, va fi fericit la joc. Are o plantă magică ; mîncînd din ea, devii bogat ; devii bogat și dacă atingi o piesă din îmbrăcămintea ei, sau o scoică înșiruită de ea etc., *ibid.,* p. 29, 109.

Unul din numele ei este „proprietate din casă". Un mare număr de oameni au titluri compuse cu Skîl : „Cel ce-o așteaptă pe Skîl", „Calea spre Skîl". Vezi și listele genealogice haida, E. 13, E. 14 ; și fratriile corbului, R. 14, R. 15, R. 16.

Pare că este opusul „femeii dezgustătoare", cf. *Haida T.M.,* p. 299.

[211] Despre *djîl* la haida și *näg* la tlingit, v. mai sus, p. 100, n. 136.

tlingit [212], mitul ei, dacă nu chiar cultul, regăsindu-se la Tsimshian [213] și Kwakiutl [214].

Ansamblul acestor lucruri prețioase constituie moștenirea magică, adesea identică donatorului și *recipiendarului* precum și spiritului care a încredințat talismanele eroului întemeietor al clanului [215]. În orice caz, ansamblul acestor lucruri este întotdeauna de origine și de natură spirituală, la toate triburile amintite [216].

---

212 Mitul se regăsește în întregime la Tlingit, *Tl. M.*, p. 173, 292, 368. Cf. SWANTON, *Tlingit*, p. 460. La Sitka, numele lui Skîl este, fără îndoială, Lenaxxidek. Este o femeie care are un copil. Se aude zgomotul făcut de copil cînd fuge; oamenii îl urmăresc; dacă ești zgîriat de el, cicatricile sînt păstrate deoarece bucățile de crustă îi pot face pe ceilalți fericiți.

213 Mitul tsimshian est incomplet, *Tsim. Myth.*, p. 154, 197. Comparați notele lui BOAS, *ibid.*, p. 746, 760. Domnul Boas n-a făcut identificarea, dar ea este clară. Zeița tsimshian poartă un „veștmînt al bogăției" (garment of wealth).

214 Este posibil ca mitul „bogatei" (femei), Qominoqa, să aibă aceeași origine. Pare că este obiectul unui cult rezervat unor clanuri Kwakiutl, ex., *Ethn. Kwa.*, p. 862. Un erou Qcexsotenoq are numele „corp de piatră" și devine „proprietate asupra corpurilor",, *Kwa. T.*, III, p. 187; cf. 247.

215 Vezi, de ex., mitul clanului Orque, BOAS, *Handbook of American Languages*, I, p. 554—559. Eroul întemeietor al clanului este el însuși membru al clanului Orque. „Caut *logwa* (un talisman, cf. p. 554, 1.49) de la tine", îi spune unui spirit pe care îl întîlnește, spirit cu formă de om, și el un orque, p. 557, 1.122. Spiritul îl recunoaște ca fiind din clanul său; el îi dă un harpon cu vîrf de cupru care omoară balenele (omis în text p. 557): indigenii Orque sînt „killer-whales". Îi dă de asemenea numele lui (de potlatch). Se va numi „loc al ființei satisfăcute", „îndestulatul". Casa lui va fi „casa Orque", cu o „pictură orquă" în față". „Și totuși orquă îți va fi farfuria din casă (va avea forma celor din clanul Orque) și talismanul *halayu* (dătătorul de moarte) și al «apei vieții» și cuțitul cu zimți de cuarț pentru tăiat (vor fi și ele de formă orquă), p. 559.

216 O cutie miraculoasă ce conține o balenă, și care a dat numele ei eroului, se numește „bogăția ce vine la țărm", BOAS, *Sec. Soc.*, p. 374. Cf. „proprietatea se abate spre mine", *ibid.*, p. 247, 414. Proprietatea face zgomot", v. mai sus. Titlul unuia dintre șefii principali la Masset este „cel a cărui proprietate produce zgomot", Haida Texts, *Jesup,* VI, p. 684. Proprietatea trăiește (Kwakiutl): „Fie ca proprietatea să ne rămînă în viață prin efortul lui și ca obiectele noastre de cult să rămînă nesparte", cîntă indigenii Maamtagila, *Ethn. Kwa.*, p. 1285, 1.1.

El este închis într-o cutie, într-o mare casetă blazonată [217], avînd ea însăși putere individuală [218], vorbind, atașîndu-se de proprietar sau conținînd sufletul său etc. [219].

---

[217] Parafarnaliile familiei, cele care circulă între bărbați, fiicele și ginerii lor, revenind la fii odată cu inițierea sau căsătoria, stau de obicei într-o cutie sau casetă, decorată și blazonată, ajustată, realizată și folosită într-un mod caracteristic civilizației nord-vest americane (de la populația Yurok din California pînă la strîmtoarea Behring). În general, pe această cutie se vede figura și ochii totemului sau ale spiritelor cărora le conțin atributele ; acestea sînt : cuverturi cu figurine, talismanele vieții și ale morții, măștile, măștile-pălării, pălăriile și coroanele, arcul. Mitul confundă adesea spiritul cu această cutie și cu conținutul său. Ex., *Tl. T.M.*, p. 173 ; *gonaqadet*, identic cutiei, obiectului din cupru, pălăriei sau zurgălăilor.

[218] Tocmai transferul sau donația, ca în cazul fiecărei noi inițieri sau căsătorii, transformă un primitor într-un individ „supranatural", un inițiat sau un șaman, magician, nobil, titular al dansurilor și al locurilor dintr-o confrerie. V. discursurile din unele istorii ale familiilor Kwakiutl, *Ethn. Kwa.*, *p.* 965, 966 ; cf. p. 1012.

[219] Cutia miraculoasă este întotdeauna misterioasă, păstrată printre secretele casei. Pot exista cutii în cutii, introduse în număr mare unele în altele (Haida), MASSET, Haida Texts, *Jesup,* VI, p. 395. Ea închide spirite, de ex., „femeia șoarece" (Haida), *H. T. M.,* p. 340 ; sau Corbul care scoate ochii deținătorului infidel. Vezi catalogul de exemple pe această temă în BOAS, *Tsim. Myth.,* p. 854, 851. Mitul soarelui închis într-o cutie ce plutește este dintre cele mai răspîndite (catalog în BOAS, *Tsim. Myth.,* p. 641, 594). Este cunoscută extinderea acestor mituri în lumea antică.

Unul dintre episoadele cele mai obișnuite ale poveștilor despre eroi este cel al cutiei minuscule, suficient de ușoară pentru erou, prea grea pentru ceilalți, în care se găsește o balenă, BOAS, *Sec. Soc.,* p. 374 ; *Kwa. T.,* seria a 2-a, *Jesup,* X, p. 171 ; a cărei hrană nu se epuizează, *ibid.,* p. 223. Cutia este însuflețită și plutește prin ea însăși, *Sec. Soc.,* p. 374. Cutia lui Katlian aduce bogății, SWANTON, *Tlingit Indians,* p. 448 ; cf. p. 446. Florile, „bălegar din soare", „ouă din lemn pentru ars", „cele ce te fac bogat", adică, în alți termeni, talismanele ce le conțin, ele însele bogate, trebuiesc și ele hrănite.

Una conține spiritul „prea puternic pentru a putea fi însușit", a cărui mască îl ucide pe cel ce o poartă *(Tl. T.M.,* p. 341).

Numele acestor cutii sînt adesea simptomatice pentru utilizarea lor într-un potlatch. La Haida, o cutie mare pentru grăsime este numită mama (MASSET, Haida Texts, *Jesup,* VI, p. 758). Cutia „cu fundul roșu" (soarele) „răspîndește apa" în „marea Triburilor" (apa, adică păturile împărțite de șef), BOAS, *Sec. Soc.,* p. 551 și n. 1, p. 564.

Mitologia cutiei miraculoase este la fel de caracteristică pentru societățile Pacificului nord-asiatic. Găsim un frumos exemplu al unui mit comparabil, în PILSUDSKI, *Material for the Study of the Aïnu*

Fiecare dintre aceste obiecte prețioase, însemne ale bogăției, are — ca la trobriandezi — individualitatea sa, numele său[220], calitatea și puterea lui[221]: marile cochilii de ureche-de-mare[222], scuturile pe care sînt desenați, centurile și cuverturile

Languages, Cracovia, 1913, p. 124 și 125. Această cutie este dată de un urs, eroul trebuind să cunoască tabuurile; cutia este plină de obiecte din aur și argint, cu talismane care conferă bogăția. — De altfel, tehnica cutiei este aceeași în tot Pacificul de nord.

220 „Obiectele de familie sînt numite în mod individual" (Haida), SWANTON, *Haida,* p. 117; au nume: casele, porțile, farfuriile, lingurile, casa, cîinele, barca. Vezi *Ethn. Kwa.,* p. 793 sq. În această listă continuu al proprietăților", SWANTON, *Haida,* p. 15. — Avem lista lucrurilor cărora indigenii kwakiutl le-au dat nume, lista diferitelor titluri de noblețe, de femei și bărbați, și a privilegiilor lor: dansuri, potlatch etc., care sînt totodată și proprietăți. Obiectele pe care le numim mobile, obiectele care au un nume, fiind personificate, sînt: farfuriile, casa cîinele, barca. Vezi *Ethn. Kwa.,* p. 793 sq. În această listă Hunt a neglijat să menționeze numele obiectelor de cupru, al marilor cochilii de ureche de mare, al ușilor. — Lingurile trecute pe o sfoară agățată de un fel de canoe figurată au titlul de „bîrnă de ancorat linguri" (v. BOAS, *Sec. Soc.,* p. 422, într-un ritual de plată a datoriilor de la căsătorie). La Tsimshian, au nume: bărcile, obiectele de cupru, vasele de piatră, cuțitele de piatră, farfuriile ce aparțin soțiilor de șef, BOAS, *Tsim. Myth.,* p. 506. Sclavii și cîinii sînt și ei bunuri de valoare, ființe adoptate de familie.

221 Singurul animal domestic al tribului este cîinele. El poartă un nume diferit după clan (probabil după familia șefului) și nu poate fi vîndut. „Sînt oameni ca și noi" spun indigenii Kwakiutl, *Ethn. Kwa.,* p. 1 260. „Păzesc familia" de vrăjitorie și de atacurile inamice. Un mit povestește cum un șef koskimo și cîinele său Waned se transformau unul în altul și aveau același nume, *ibid., p.* 835; cf. mai sus (Celebes). Cf. mitului fantastic al celor patru cîini. *Kwa. T.,* p. 18 și 20.

222 „Abalon" este cuvîntul împrumutat din limba chinook ce desemnează cochiliile uriașe de ureche-de-mare ce servesc drept ornamente și cercei de pus în nas (BOAS, Kwa. Indians, *Jesup,* V, I, p. 484), sau drept pandative pentru urechi (Tlingit și Haida, v. SWANTON, *Haida,* p. 146). Ele se pun și pe învelitorile blazonate, pe centuri, pe pălării. Ex. (Kwakiutl), *Ethn. Kwa.,* p. 1 069. La indigenii Awikenoq și Lasiqoala (triburi din grupul Kwakiutl), cochiliile de ureche-de-mare sînt dispuse în jurul unui scut, o pavăză cu o ciudată formă europeană, BOAS, *5-th Report,* p. 43. Această formă a scutului pare a fi forma primitivă sau echivalentă a scuturilor de aramă ce au și ele, o formă medievală stranie.

Se pare că aceste cochilii de ureche de mare au avut cîndva valoare de monedă, așa cum au astăzi obiectele de cupru. Un mit Çtatlolq asociază cele două personaje, K'obois („cupru") și Teadjas (ureche de mare); fiul și fiica lor se căsătoresc iar nepotul ia „caseta de metal" de la urs, și pune stăpînire pe masca și potlatch-ul său, *India-*

decorative ornate cu scoici, cuverturile blazonate [223], pe care sînt desenaţi ochi, figuri de om sau animale, sau sînt brodate. Casele,

---

nische Sagen, p. 84. Un mit Awikenoq a'ătură numele cochiliilor, ca şi pe cele ale obiectelor de cupru, unor „fete din lună", *ibid.,* p. 218 şi 219.

La Haida cochiliile poartă fiecare propriul nume, cel puţin atunci cînd au o valoare mare şi recunoscută ; la fel şi în Melanezia, SWANTON, *Haida,* p. 146. În alte locuri ele se utilizează ca denumire pentru indivizi şi spirite. Ex., la Tsimshian index de nume propriu, BOAS, *Tsim. Myth.,* p. 960. Cf. „numelor de ureche de mare" la Kwakiutl, pe clanuri, *Ethn. Kwa.,* p. 1261 la 1275, pentru triburile Awikenoq, Naqoatok şi Gwasela. A existat cu siguranţă un obicei internaţional. — Cutia din ureche de mare din Bella Kula (cutie ornamentată cu cochilii) este şi ea menţionată şi descrisă exact în mitul awikenoq ; în plus, ea închide o învelitoare de ureche de mare, şi ambele înglobează lumină din soare. Or, numele şefului despre care este vorba în mit este Legek, BOAS, *Ind. Sag.,* p. 218 sq. Acest nume este cel al principalului şef tsimshian. Deducem deci că mitul a călătorit concomitent cu obiectul. — Într-un mit haida, cel al „Corbului creator", soarele pe care-l oferă soţiei sale este o cochilie de ureche de mare, SWANTON, Haida Texts, *Jesup,* VI, p. 313, p. 227. Pentru nume de eroi mitologici cu titlul de „abalon" (ureche de mare), vezi de ex., *Kwa. T.,* III, p. 50, 222 etc.

La indigenii tlingit, aceste scoici sînt asociate colţilor de rechin, *Tl. T. M.,* p. 129 (a se compara cu utilizarea dinţilor de caşalot, cf. mai sus, Melanezia).

Toate aceste triburi mai au în plus şi cultul colierelor de *dentalia* (făcute din cochilii de dimensiuni reduse). V. în particular KRAUSE, *Tlinkit Indianer,* p. 186. Găsim deci, aici, aceleaşi forme de monedă, cu aceleaşi credinţe şi folosind aceloraşi scopuri ca în Melanezia şi, în general, în Pacific.

Diversele cochilii erau, de altfel, obiect al unui comerţ practicat de ruşi în timpul ocupării Alaskăi ; comerţ care se făcea în ambele sensuri, din golful Californiei pînă la strîmtoarea Behring, SWANTON, Haida Texts, *Jesup,* VI, p. 313.

223 Păturile ca şi cutiile sînt decorate cu figuri, ele imită chiar desenele cutiilor (v. fig. KRAUSE, *Tlinkit Indianer,* p. 200). Păturile au întotdeauna ceva spiritual în ele, cf. expresiilor (Haida), „cingătorile spiritului", pături deşirate, SWANTON, Haida, *Jesup Exped.,* V. I, p. 165 ; cf. p. 174. Unele mantii mitice sînt „mantii ale lumii" : (Lilloët), mitul lui Qäls, BOAS, *Ind. Sagen,* p. 19 şi 20 : (Bellakula), „mantii din soare", *Ind Sàgen,* p. 260 ; mantii pentru peşti : (Heiltsuq), *Ind. Sagen,* p. 248, comparaţii de mostre de asemenea teme, BOAS, *ibid.,* p. 309, nr. 113.

Cf. rogojinii vorbitoare, *Haida Texts ;* MASSET, *Jesup Expedition,* VI, p. 430 şi 432. Cultul păturilor, al rogojinilor, al pieilor folosite drept învelitori pare să fie apropiat de cultul rogojinilor blazonate din Polinezia.

grinzile și stîlpii decorativi [224] sînt ființe. Toate vorbesc: și acoperișul, și focul, și sculpturile, și picturile; casa magică a fost ridicată nu numai de șef [225] împreună cu oamenii lui sau cu cei din fratria de vis-a-vis, ci și de zei și străbuni; această casă magică este cea care primește și vomită totodată spirite și tineri inițiați.

Fiecare dintre aceste obiecte prețioase [226] posedă, de altfel, în sine, virtuți [227]. Obiectul nu este numai semn și gaj al

[224] La indigenii Tlingit se admite că în casă totul vorbește, că spiritele vorbesc vaselor și grinzilor casei, din vremea cînd și acestea vorbeau, pentru că si ele vorbesc, și că astfel dialogurile se poartă între animalele totemice, între spiritele, oamenii și lucrurile din casă; este un principiu firesc al realităților tlingit. Ex., SWANTON, *Tlingit*, p. 458, 459. Casa ascultă și vorbește și la Kwakiutl, *Ethn. Kwa.*, p. 1279, 1.15.

[225] Casa este concepută ca și cum ar fi o mobilă. (Se știe că mult timp ea a fost considerată astfel în dreptul german.). Este transportată și ea se lasă transportată. V. foarte numeroasele mituri ale „casei magice“, construită într-o clipă sau, în particular, dăruită de un bunic (mituri catalogate de BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 852, 853). V. exemplele Kwakiutl, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 376, figurile și planșele, p. 376 și 380.

[226] Tot obiecte prețioase, magice și religioase sînt: 1° penele de vultur, identificate adesea cu ploaia, cu hrana, cu piatra de cuarț, sau cu „un bun medicament“. Ex., *Tl. T. M.*, p. 383, p. 128 etc.; Haida (MASSET), Haida Texts, *Jesup*, VI, p. 282; 2° bastoane și piepteni, *Tl. T. M.*, p. 385. Haida, SWANTON, *Haida*, p. 38; BOAS, Kwakiutl Indians, *Jesup*, V, partea a II-a, p. 455; 3° brățările, ex., tribul din Lower Fraser, BOAS, *Indianische Sagen*, p. 36; (Kwakiutl), BOAS, Kwa. Ind., *Jesup*, V, II, p. 454.

[227] Toate aceste obiecte, inclusiv lingurile, farfuriile și obiectele din cupru au în limba kwakiutl denumirea generică *logwa*, cuvînt al cărui sens precis este *talisman*, lucru supranatural. (V. observațiile făcute de noi despre subiect în lucrarea *Origines de la notion de monnaie*, și în prefață, HUBERT și MAUSS, *Mélanges d'histoire des Religions.)* Noțiunea *logwa* este similară celei de *mana*. În speță, din punctul de vedere de care ne ocupăm, este „virtutea“ bogăției și a hranei, virtute care creează bogăție și hrană. Într-un discurs se vorbește despre talisman *(logwa)* care este „cel ce a sporit proprietatea“, *Ethn. Kwa.*, p. 1 280, 1. 18. Un mit povestește cum un *logwa* fu „încîntat să cucerească proprietatea“, iar patru *logwa (logwa* din cingători etc.) o adunară. Unul dintre *logwa* purta numele „ceea ce face să se acumuleze proprietatea“, *Kwa. T.*, p. 108. În realitate,

bogăției, principiu magic și religios al rangului și al abundenței [228]. Farfuriile [229] și lingurile [230] cu care se mănîncă la ceremonii, decorate și sculptate, blazonate cu totemul clanului sau al rangului, sînt obiecte însuflețite. Sînt copiile unor instrumente inepuizabile, creatoare de hrană, încredințate strămoșilor de către spirite. Sînt presupuse a fi miraculoase. Astfel, obiectele se confundă cu cei ce le-au creat, cu spiritele, iar instrumentele de mîncat cu alimentele. Astfel farfuriile kwakiutl și lingurile haida sînt bunuri esențiale cu o circulație foarte strictă, fiind repartizate cu grijă între clanuri și familii conducătoare [231].

---

bogăția aduce bogăție. Haida spun chiar „proprietatea care te face bogat" cu referire la cochiliile de ureche de mare purtate de fetele pubere, SWANTON, *Haida*, p. 48.

228 O mască este numită „cea care obține hrană". Cf. „și voi veți fi bogați în hrană" (mit nimkish), *Kwa. T.*, p. 36, 1, 8. Unul dintre cei mai de seamă nobili Kwakiutl poartă titlul de „cel ce invită", „cel ce dă hrană", „acel ce dă puf de vultur". Cf. BOAS, *Sec. Soc.*, p. 415.

Panerele și cutiile ornamentate cu figuri (de ex. cele utilizate la recolta de fructe) sînt și ele magice; ex. mitul haida (MASSET), Haida T., *Jesup,* VI, p. 404; mitul foarte important al lui Qäls, cel ce încrucișează știuca, somonul și pasărea tunet, un scuipat al acestei păsări făcînd să fie umplut un coș cu fructe. (Tribul din Lower Fraser River, *Ind. Sag.*, p. 34; mitul echivalent Awikenoq, *5th Rep.*, p. 28, un paner cu numele „niciodată gol".

229 Farfuriile erau denumite fiecare după ceea ce era încrustat pe ea. La Kwakiutl pe ele erau reprezentate „mai marii animalelor". Cf. mai sus, p. 115. Una dintre ele avea titlul de „farfuria care rămîne plină", BOAS, *Kwakiutl Tales* (Columbia University), p. 264, 1. 11. La un anumit clan ele sînt *logwa;* ele au vorbit unui strămoș, Celui ce invită (v. penultima notă), spunîndu-i să le ia, *Kwa. T.*, p. 809. Cf. mitului lui Kaniqilaku, *Ind. Sag.*, p. 198; cf. *Kwa. T.*, seria a II-a, *Jesup,* X, p. 205: cum cel ce poate preface i-a dat să mănînce socrului său (cel ce îl amețea) fructe dintr-un paner miraculos. Acesta s-a preschimbat în mărăcine, răsărindu-i pe întreg corpul.

230 V. mai sus.

231 V. mai sus, *ibid.*

„Moneda — faimă“ [232]

Mai ales obiectele din cupru blazonate [233], bunuri fundamentale pentru potlatch, sînt cele importante pentru credință și chiar pentru cult [234]. În toate aceste triburi există un mit al cuprului ca ființă vie [235]. Cuprul, cel puțin la Haida și Kwa-

232 Expresia este împrumutată din limba germană „Renommiergeld“, fiind prima dată utilizată de domnul Krickeberg. Ea descrie foarte exact utilizarea acelor scuturi-paveze, plăci care snît și monede și obiecte de paradă purtate de șefi la potlach, sau de cei în folosul cărora era dat potlatch-ul.

233 Oricît ar fi de discutată, producția obiectelor de cupru în nord-vestul american este încă insuficient cunoscută. Domnul RIVET, într-o remarcabilă lucrare despre prelucrarea metalelor prețioase în societatea precolumbiană, *Journal des Américanistes*, 1923, a omis intenționat subiectul. În orice caz, se pare că această artă este anterioară sosirii europenilor Triburile din nord, Tlingit și Tsimshian căutau, exploatau și primeau cupru de la Copper River. Cf. vechilor autori și cf. KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, p. 186. Toate aceste triburi vorbesc despre „muntele cel uriaș de cupru“; (Tlingit). *Tl. T.M.*, p. 160; (Haida), SWANTON, Haida, *Jesup*, V, p. 130; (Tsimshian), *Tsim. Myth.*, p. 299.

234 Profităm de ocazie pentru a îndrepta o greșeală pe care am comis-o în *Note sur l'origine de la notion de monnaie*. Am confundat *Laqa, Laqwa* (ambele grafii au fost folosite de domnul Boas) cu *logwa*. Avem drept scuză faptul că pe atunci domnul Boas scria adesea cele două cuvinte în același mod. Dar de atunci, a devenit clar că unul înseamnă roșu, cupru, celălalt vrînd să spună doar obiect supranatural, obiect de preț, talisman etc. Toate obiectele de cupru sînt *logwa*, ceea ce face ca demonstrația noastră să rămînă valabilă. Dar, în acest caz, cuvîntul e, într-un fel, un adjectiv, un sinonim. Ex. *Kwa. Tl.*, III, p. 108, două nume de *logwa* care sînt obiecte de cupru: „cel bucuros să cucerească proprietate“ și „cel ce face să se acumuleze proprietate“. Dar nu toate *logwa* sînt obiecte de cupru.

235 Cuprul este viu; mina și muntele de cupru sînt magice, pline de „plante de bogăție“, MASSET, Haida Texts, *Jesup*, VI, p. 681, 692. Cf. SWANTON, *Haida*, p. 146, alt mit. Cuprul are mirosul său (ceea ce este adevărat), *Kwa. T.*, III, p. 64, 1. 8. La Tsimshian, privilegiul de a munci la prelucrarea cuprului constituie subiectul unui important ciclu de legende: mitul lui Tsauda și Gao, *Tsim. Myth.*, p. 306 sq. Pentru catalogul temelor echivalente, v. BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 856. Cuprul pare să fi fost personalizat la Bellakula, *Ind. Sag.*, p. 261; cf. BOAS, Mythology of the Bella Coola Indians, *Jesup Exp.*, I, partea 2, p. 71, în care mitul cuprului este

kiutl, este identificat cu somonul, el însuși un obiect de cult[236]. Dar, în afara acestui element de mitologie metafizică și tehnică[237], toate obiectele de cupru sînt, fiecare în parte, obiecte ale unor credințe individuale și speciale. Fiecare obiect de cupru mai important din familiile șefilor de clan are numele

asociat cu mitul cochiliilor de ureche de mare. Mitul tsimshian al lui Tsauda se asociază cu mitul somonului despre care vom vorbi.

236 Fiind roșu, cuprul se identifică : Soarelui, ex. *Tl. T.M.*, nr. 39, n. 81 ; „focului căzut din cer" (nume al unui obiect din cupru), BOAS, *Tsimshian Texts and Myths,* p. 467 ; și somonului. Această identificare este clară în special pentru cultul Kwakiutl al gemenilor, ființe ale somonului și cuprului, *Ethn. Kwa.*, p. 685 sq. Secvența mitică pare următoarea : primăvara, sosirea somonului, soarele renaște, roșu, cupru. Identitatea dintre somon și cupru este caracteristică națiunilor nordice (v. Catalogul ciclurilor echivalente, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 856). Ex. mitul haida din MASSET, Haida T., *Jesup,* VI, 689, 691, 1. 6 sq., n. 1 ; cf. p. 692, mitul nr. 73. Aici găsim un echivalent exact al legendei inelului lui Policrate : un somon care înghite cupru, SIDEGATE *(H.T.M.*, p. 82). La Tlingit și ca urmare și la Haida, există un mit al unei ființe al cărei nume se traduce în engleză prin Mouldy-end (nume al somonului) ; v. mitul lui Sitka : lanțuri de cupru și somoni, *Tl. T.M.*, p. 307. Somonul într-o cutie devenit om, altă versiune a lui Wrangel, *ibid.*, nr. 5. Pentru echivalențe, v. BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 857. Un obiect tsimshian are titlul de „cupru care urcă rîul", aluzie evidentă la somon, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 857.

Ar fi locul să căutăm ceea ce apropie cultul cuprului de cel al cuarțului, v. mai sus. Ex. mitul muntelui de cuarț, *Kwa. T.*, seria a II-a, *Jesup,* X, p. 111.

De asemenea, poate fi asociat cu cultul jadului, cel puțin la Tlingit : Somonul de jad care vorbește, *Tl. T.M.*, p. 5. O piatră din jad vorbește și dă nume, SITKA, *Tl. T.M.*, p. 416. În fine, să amintim și cultul cochiliilor și asocierea lui cu mitul cuprului.

237 Am văzut că familia lui Tsauda, la Tsimshian, pare să fie familia fondatoare sau cea deținătoare a secretelor cuprului. Iar mitul (Kwakiutl) al familiei princiare Dzawadaenoqu pare să fie de același gen. El alătură pe Laqwagila — cel ce produce cuprul — lui Qomqomgila, Bogatul și Qomoqoa, Bogata, cea care face obiectele din cupru care au cîte un nume" se spune în discursurile Kwakiutl. BOAS, albă (soarele), copil al păsării-tunet, pasăre care miroase cuprul și se transformă în femeie, cea care naște gemenii care simt cuprul după miros, *Kwa. T.*, III, p. 61 la 67.

său [238], individualitatea și valoarea sa proprie [239], în adevăratul înțeles al cuvîntului, valoarea magică și economică, permanentă, perpetuată sub vicisitudinile transmiterii sau chiar distrugerii parțiale sau totale în cadrul potlatch-ului [240].

---

238 Fiecare obiect are un nume al său. „Obiectele cele mari din cupru care au cîte un nume" se spune în discursurile Kwakiutl, BOAS, *Sec. Soc.*, p. p. 348, 349, 350. Lista acestor nume, din nefericire fără indicarea clanului proprietar permanent, în *ibid.*, p. 344. Sîntem informați destul de bine despre numele obiectelor mari din cupru la Kwakiutl. Aceste nume dovedesc cultele și credințele cărora le sînt atașate. Un obiect se intitulează „Luna" (tribul Nisqa), *Ethn. Kwa.*, p. 856. Altele au numele spiritului pe care îl încarnează, spirit care le-a dăruit. Ex. Dzonoqoa, *Ethn. Kwa.*, p. 1 421 ; le reproduc chiar figura. Alte obiecte poartă numele spiritelor ce au întemeiat toteme : de ex. „față de castor", *Ethn. Kwa.*, p. 1 427 ; „leu de mare", *ibid.*, p. 894. Unele nume fac simplă aluzie la formă ; de ex. „obiect în T" ; sau se numesc simplu „Marele obiect", *ibid.*, p. 1 289. „Obiectul care cîntă", *ibid.*, p. 962 (în același timp nume de șef). Altele fac aluzie la potlatch-ul pe care îl încarnează și îi acumulează valoarea. Numele lui Maxtoselem (obiect) este „cel de care celorlalți le este rușine". Cf. *Kwa. T.*, III, p. 452, n. 1 : „le este rușine de datorii" (datorii : *gagim).* Alt nume : „caută-gîlceava", *Ethn. Kwa.*, p. 893, 1 026 etc.

Despre numele obiectelor din cupru la indienii tlingit, v. SWANTON, *Tlingit,* p. 421, 405. Majoritatea acestor nume sînt totemice. Pentru numele obiectelor haida și tsimshian, nu cunoaștem decît pe cele ce au același nume ca al șefilor sau proprietarilor.

239 Valoarea obiectelor de cupru la Tlingit se schimbă după înălțimea lor și se măsoară în numărul sclavilor, *Tl. T.M.*, p. 337, 260, p. 131 (Sitka și Skidegate etc., Tsimshian), Tate în BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 540 ; cf. *ibid.*, p. 436. Principiu echivalent : (Haida), SWANTON, *Haida,* p. 146.

Domnul Boas a studiat modul în care fiecare obiect își crește valoarea prin potlatch-uri succesive : de exemplu, valoarea reală pentru un vas Lesaxalayo era în 1909—1910 : 9 000 de pături de lînă a 4 dolari fiecare, 50 de bărci, 6 000 pături cu nasturi, 260 brățări de argint, 60 de aur, 70 perechi de cercei din aur, 40 mașini de cusut, 25 fonografe, 50 de măști ; și crainicul va spune : „Voi da aceste mărunțișuri pentru prințul Laqwagila." *Ethn. Kwa.*, p. 1 352 ; cf. *ibid.*, 1. 28, în care obiectul de cupru este comparat cu un „corp de balenă".

240 Despre principiul distrugerii v. mai sus. Totuși distrugerea obiectelor din cupru are un caracter specific la Kwakiutl, distrugerea se face pe bucăți, cîte un sfert la fiecare potlatch. Încercarea de a recuceri vreunul la unul din următoarele potlatch-uri era un act de onoare, urmînd ca acestea să fie reunite pînă la completarea obiectului. Unui asemenea obiect îi crește valoarea, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 334.

Ele mai au o virtute: aceea de a atrage și alte obiecte din cupru, tot așa cum bogăția atrage bogăție, sau cum demnitățile antrenează onorurile, posesiunea spiritelor și alianțele favorabile [241], și reciproc. — Trăind, au o mișcare autonomă [242], antrenînd alte obiecte [243]. La Kwakiutl, unul dintre aceste ele [244] se numește „cel ce antrenează", formula descriind cum se adună obiectele de cupru în jurul lui,

În orice caz, a le „consuma" și „a le sparge" înseamnă să le omori, *Ethn. Kwa.*, p. 1 285, 1. 8 și 9. Expresia comună este „să le arunci în mare" și este uzuală și la Tlingit, *TV. T.M.*, p. 63; p. 399, cîntul 43. Dacă nu se îneacă sau nu eșuează, dacă nu mor, atunci sînt false, fiind din lemn, deci plutesc. (Povestea unui potlatch Tsimshian-Haida, *Tsim. Myth.*, p. 369). O dată sparte, înseamnă „că au murit pe plajă" (Kwakiutl), BOAS, *Sec. Soc.*, p. 564 și n. 5.

241 Se pare că la Kwakiutl existau două tipuri de obiecte de cupru: cele foarte importante ce nu puteau fi înstrăinate de familie, neputînd fi sparte și refăcute, și cele care circulau intacte, avînd o valoare mai mică și urmîndu-le pe primele asemenea unui satelit. Ex. BOAS, *Sec. Soc.*, p. 564, 579. Posesiunea asupra acestor obiecte secundare corespunde, la Kwakiutl, posesiunii titlurilor nobiliare și a rangurilor de ordin doi împreună cu care circulau de la șef la șef, de la familie la familie, între generații și sexe. Titlurile importante și obiectele mari de cupru se pare că rămîneau fixe în interiorul clanurilor și triburilor. Ar fi fost și dificil să fie altfel.

242 Un mit haida referitor la potlatch-ul dat de șeful Haya relatează cum un asemenea obiect cînta: „Acest lucru este foarte rău. Oprește-te Gomsiwa (nume de oraș și de erou); în jurul acestui mic obiect sînt multe alte obiecte din cupru." Haida Texts, *Jesup,* VI, p. 760. Este vorba despre „un obiect mic de cupru" care devine mare prin el însuși, în jurul lui adunîndu-se altele. Cf. mai sus obiectul-somon.

243 Într-un cîntec de copii, *Ethn. Kwa.*, p. 1 312, 1. 3, 1. 14, „obiectele de cupru cu nume importante de șefi de triburi se vor aduna în jurul său". Se consideră că obiectele cad „cu de la sine putere în casa șefului" (nume de șef haida, SWANTON, *Haida,* p. 274, E). Ele „se întîlnesc în casă", sînt „lucruri plate ce se reîntîlnesc", *Ethn. Kwa.*, p. 701.

Mitul „Celui ce aduce obiecte de cupru" în mitul „Celui ce invită" (Qoexsot'enox), *Kwa. T.*, III, p. 248, 1. 25, 1. 26. Același obiect este numit „cel ce aduce proprietatea", BOAS, *Sec. Soc.*, p. 415. Cîntecul secret al nobilului care poartă titlul „Cel ce invită" este:

> «Numele meu va fi „proprietatea ce se îndreaptă către mine", din cauza celui ce aduce obiecte din cupru.
> Obiectele din cupru se îndreaptă către mine din cauza celui ce aduce obiecte din cupru.»

Textul kwakiutl spune exact „*aqwagila*", „cel ce face obiecte din cupru" și nu doar „cel ce aduce obiecte din cupru".

în același timp numele proprietarului său fiind „proprietate ce se scurge către mine". Un alt nume frecvent al obiectului este „cel ce aduce proprietate". La Haida, la Tlingit, obiectele din cupru constituie „fortăreața" ce înconjoară prințesa ce le aduce [245]; de altfel, șeful care le posedă [246] devine de neînvins. Sînt lucrurile plate [247] din casă. Deseori mitul le confundă pe toate : spirite care dăruiesc obiecte de cupru [248], proprietarii acestor obiecte și obiectele înseși [249]. Imposibil să deosebim în ce

---

245 Ex. într-un discurs de potlatch tlingit, *Tl. T.M.*, p. 379; (Tsimshian) obiectul este un „scut", *Tsim. Myth.*, p. 386.

246 Într-un discurs referitor la donarea obiectelor de cupru în cinstea fiului proaspăt inițiat, „obiectele date sînt o «armură», o armură a proprietății, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 557 (aluzie la obiectele ce atîrnă la gît). Titlul tînărului este Yaqois „cel ce poartă proprietatea".

247 Un ritual important, desfășurat în perioada de claustrare a prințeselor pubere Kwakiutl, arată foarte bine aceste credințe: ele poartă obiecte de cupru și cochilii de ureche de mare și, în aceste clipe iau numele obiectelor de cupru, ale „lucrurilor plate și divine din casă". Se spune atunci că împreună cu soții lor vor avea lesne obiecte de cupru", *Ethn. Kwa.*, p. 701. „Obiectele din casă" este numele surorii unui erou awikenoq, *Kwa T.*, III, p. 430. Cîntecul uneia dintre fiicele nobile Kwakiutl, prevestind un fel de *swayamvara* (alegerea soțului la hinduși), aparține probabil aceluiași ritual și se exprimă astfel: „Stau așezată pe obiectele de cupru. Mama îmi țese centura pentru cînd voi avea «farfuriile din casă» etc.". *Ethn. Kwa.*, p. 1 314.

248 Adesea obiectele sînt identice spiritelor. Este binecunoscuta temă a scutului și blazonului heraldic însuflețit. Identitatea dintre obiect „Dzonoqoa și Qominoqa", *Ethn. Kwa.*, p. 1 421, 860. Obiectele din cupru sînt animale totemice, BOAS, *Tsim Myth.*, p. 460. În alte cazuri sînt doar atributele unor animale mitice. „Cerbul-lopătar de cupru" și „coarnele sale ramificate de cupru" joacă un anume rol în sărbătorile de vară Kwakiutl, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 630, 631; cf. p. 729: „Măreția corpului său" (literar, bogăția de pe corpul său). Indigenii T'simshian consideră obiectele de cupru ca fiind „părul spiritelor", BOAS, *Sec. Soc.*, p. 326; ca „excremente ale spiritelor" (catalog de teme în BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 837); gheare de vidră de uscat, *ibid.*, p. 563. Obiectele de cupru sînt folosite de spirite la potlatch-urile pe care le oferă între ei, *Tsim. Myth.*, p. 285; *Tl. T.M.*, p. 51. Obiectele „le fac plăcere". Pentru comparație, v. BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 846; v. mai sus p. 56.

249 Cîntecul lui Neqapenkem (Fața lui Zece-coți): „Sînt o piesă de cupru, iar șefii triburilor sînt obiecte sfărîmate de cupru." BOAS, *Sec. Soc.*, p. 482; cf. p. 667, pentru text și pentru o traducere literară.

constă forţa unui spirit ori cea a bogăţiei altuia: obiectul de cupru vorbeşte, mormăie nemulţumit[250]; el cere să fie oferit în dar, distrus, este învelit în cuverturi pentru a-i fi cald, aşa după cum şeful este înmormîntat în cuverturile pe care trebuia să le distribuie[251].

Dar, pe de altă parte, o dată cu bunurile[252], se transmit şi bogăţiile şi norocul. Posesorul iniţial de asemenea obiecte din cupru (sau posesorul de talismane) dă ceva din propriul său spirit şi din spiritele ajutătoare, ele însele mijloace de a cuceri — obiecte din cupru, bogăţii, rang, suflete; toate acestea sînt, de altfel, echivalente. De fapt, luînd în considerare atît obiectele

---

250 Dandalayu, obiectul care „bombăne nemulţumit în casă" pentru a fi dat, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 622 (discurs). Maxtoslem, obiectul „care plînge că nu este spart". Păturile cu care este învelit „îi ţin de cald", BOAS, *Sec. Soc.*, p. 572. Ne reamintim că el se numeşte „cel de care le este ruşine celorlalte obiecte să-l privească". Un alt obiect de cupru ia parte la potlatch şi „îi este ruşine", *Ethn. Kwa.*, p. 882, 1, 32.

Un obiect haida (MASSET), Haida Texts, *Jesup,* VI, p. 689, proprietate a unui şef supranumit „Cel a cărui proprietate produce zgomot", cîntă după ce a fost spart: „Voi putrezi aici, eu am antrenat pe mulţi" (în moarte, din cauza potlatch-urilor).

251 Cele două ritualuri ale donatorului şi primitorului înmormîntaţi sub grămezei de pături sau păşind pe ele sînt echivalente: într-un caz eşti superior, în celălalt inferior propriei averi.

252 *Observaţie generală.* Cunoaştem destul de bine cum şi de ce se transmit bunurile la indienii nord-vest americani, în cursul ceremoniilor, al cheltuielilor şi distrugerilor. Dar sîntem încă prost informaţi asupra formei pe care o ia actul tradiţiei unor obiecte, în particular cele de cupru. Această problemă va trebui să fie obiectul unei anchete. Puţinul pe care-l ştim este extrem de interesant şi denotă cu siguranţă legătura proprietăţii cu proprietarii. Nu numai ceea ce corespunde cedării unui obiect se numeşte „a pune obiectul de cupru la umbra numelui" cuiva iar achiziţionarea lui se numeşte „a da greutate" noului proprietar (Kwakiutl), BOAS, *Sec. Soc.*, p. 349; nu numai că la haida atunci cînd se cumpără un teren este ridicat un obiect de cupru, *Haida T.M.*, p. 86; dar obiectul de cupru serveşte ca instrument de percuţie, ca şi la romani: cei cărora li se dă sînt loviţi cu el; ritualul este atestat într-o poveste (Skidegate), *ibid.*, p. 432. În acest caz, lucrurile atinse cu un obiect de cupru sînt anexate şi sînt ucise de acesta; este un ritual de „pace" dar şi un „dar".

Indienii Kwakiutl păstrează amintirea unui ritual de transmitere de bunuri care se regăseşte şi la eschimoşi (un mit din BOAS, *Sec. Soc.*, p. 284 şi 385; cf. 677, 1. 10): eroul muşcă din tot ce primeşte. Un mit haida descrie cum linge femeia-şoarece tot ceea ce dă, Haida Texts, *Jesup,* VI, p. 191.

de cupru cît și celelalte forme permanente de bogății, ce sînt în egală măsură obiecte de tezaur și de potlatch (măști, talismane etc.), constatăm că toate se confnudă cu modul lor de întrebuințare și cu efectul pe care îl produc [253]. Prin intermediul lor se obțin rangurile ; obținînd bogăția se va obține și spiritul ; iar acesta, la rîndul lui, posedă eroul învingător de obstacole ; acesta cere plata pentru transele sale șamanice, pentru dansurile rituale, pentru serviciile guvernării sale. Totul se leagă și se confundă ; lucrurile au personalitate, iar personalitățile fac parte oarecum dintre permanențele clanului. Titluri, talismane, obiecte din cupru și spiritele șefilor sînt omonime și sinonime [254], au aceeași natură și funcție. Circulația bunurilor o urmează pe cea a bărbaților, a femeilor și copiilor, a oaspeților, a ritualurilor, ceremoniilor și dansurilor, chiar pe cea a glumelor și

---

253 Într-o ceremonie de nuntă (spargerea simbolică a toiagului) se cîntă :

„Voi sosi și voi face bucăți muntele Qatsai. Îl voi face pietre pentru foc.
Din partea șefilor cei mari, bogățiile tocmai se scurg către el.
Bogățiile tocmai se scurg către el din toate părțile ;
Toți șefii cei mari doresc protecția pe care el o oferă."

254 Ele sînt de altfel identice, cel puțin la Kwakiutl. Unii nobili sînt identificați cu potlatch-ul pe care îl dau. Titlul cel mai important al celui mai important șef este Maxwa, care înseamnă „mare potlatch", *Ethn. Kwa.*, p. 972, 976, 805. Cf., în același clan, „cel ce oferă potlatch" etc. Într-un alt trib, al aceleiași națiuni, la Dzawadeenoxu, unul din titlurile principale este „Polas". v. *Kwa T.*, III, p. 43 pentru genealogie. Șeful principal de la Heiltsuq se află în relație cu spiritul „Qominoaqa", „Bogata", și se numește „cel ce face bogății", *ibid.*, p. 427, 424. Prinții Qaqtsenoqu au „nume de vară", adică nume de clanuri ce desemnează exclusiv „proprietăți", nume „yaq" : „proprietate pe trup", „mare proprietate", „deținătorul de proprietate", „locul proprietății", *Kwa. T.*, III, p. 191 ; cf. p. 187, 1. 14. Un alt trib Kwakiutl, tribul Naqoatoq, dă șefilor titlul de „Maxwa" și „Yaxlem", potlatch și proprietate ; acest nume figurează în mitul „Corpurilor de piatră" (Cf. „Coaste de piatră", fiul Furtunii, Haida). Spiritul îi spune : „Numele tău va fi Proprietate, Yaxlem", *Kwa. T.*, III, p. 215, 1. 39.

La fel, un șef haida se numește : „cel ce nu poate fi cumpărat" (obiectul de cupru pe care rivalul nu-l poate cumpăra), SWANTON, *Haida,* p. 294, XVI, I. Același șef se mai numește „Toate la un loc", adică „adunare pentru potlatch", *ibid.*, nr. 4. Cf. mai sus titlul „Proprietății din casă".

injuriilor. De fapt, este o aceeaşi circulaţie. Dacă lucrurile sînt date şi înapoiate, asta se întîmplă deoarece *se dă* şi *se returnează* „semne de respect" adică „formule de politeţe". Şi de asemenea, *se dă* pentru că fiecare — el şi bunurile lui — *este dator* celorlalţi.

Prima concluzie

Am găsit, deci, la patru grupuri importante de populaţii : mai întîi potlatch-ul în două sau trei grupuri ; apoi raţiunea principală şi forma lui normală ; dincolo de acestea, în toate grupurile, forma arhaică a schimbului : darul oferit şi întoarcerea darului primit. În plus, am identificat circulaţia bunurilor din aceste societăţi cu circulaţia drepturilor şi a persoanelor. Am putea să ne oprim aici. Nenumăratele aspecte importante precum şi dezvoltarea lor ne îndreptăţesc pe deplin să ne închipuim acel mod de organizare care a fost specific unei mari părţi a omenirii, pentru o îndelungată perioadă de tranziţie, şi care mai există şi în alte părţi decît cele descrise. Putem să ne dăm seama că principiul *schimbului de daruri a fost cel specific societăţilor ce au depăşit faza „prestaţiilor totale* (de la clan la clan, de la familie la familie) *fără să ajungă la contractul pur individual,* la piaţa pe care rulează banul, la vînzarea propriu-zisă şi, mai ales, *la noţiunea de preţ estimat în monedă.*

CAPITOLUL III

Prezențe ale acestor principii în drepturile și economiile vechi

Toate datele de mai sus au fost culese în domeniul pe care-l numim al etnografiei. Mai mult, ele au fost localizate în societăți care populează țărmul Pacificului [1]. De obicei, ele sînt utilizate cu caracter de curiozitate sau, la nevoie, de comparație, pentru a vedea în ce măsură societatea noastră se îndepărtează sau se apropie de genul de instituții pe care le numim „primitive".

Totuși, datele au o valoare sociologică, deoarece ne permit să înțelegem un moment al evoluției sociale. Mai mult: ele sînt importante pentru istoria socială. Sînt instituții care au facilitat tranziția către sistemele noastre juridice și economice, și pot ajuta la explicarea din punct de vedere istoric a propriilor noastre societăți. Morala și practica schimburilor utilizate de societățile care ne-au precedat mai păstrează mărturii, mai mult sau mai puțin importante, ale pricipiilor pe care le-am analizat. Credem că vom putea demonstra că, de fapt, dreptul și economia noastră s-au născut din instituții similare precedente [2].

Trăim în societăți care fac o distincție netă (opoziția fiind astăzi criticată de juriștii înșiși) între drepturile reale și cele personale, între indivizi și bunuri. Această separație este fundamentală: ea constituie chiar condiția unei părți a sistemului nostru de proprietate, înstrăinare și schimb. Or, pentru dreptul pe care l-am studiat, ea este străină. De asemenea, civili-

[1] Evident, știm că ele au și o altă dezvoltare și doar în mod provizoriu se oprește aici cercetarea.

[2] Meillet și Henri Lévy-Bruhl, ca și regretatul Huvelin, ne-au dat sfaturi prețioase pentru paragraful ce urmează.

zațiile noastre, începînd cu cele semită, greacă și romană, fac o distincție netă între obligația și prestația non-gratuită, pe de o parte, și dar, pe de alta. Dar nu sînt oare aceste distincții de dată mai recentă în cadrul dreptului marilor civilizații? N-au trecut ele printr-o fază anterioară, în care nu exista această mentalitate rece și calculată? N-au practicat chiar aceste obiceiuri ale schimbului de daruri, obiceiuri în care oamenii și bunurile se contopesc? Analiza cîtorva trăsături ale sistemelor de drept indo-europene ne va permite să arătăm că și acestea au traversat, ele însele, asemenea avatar. Vom găsi vestigii la Roma, iar în India și Germania, vom vedea asemenea drepturi, viguroase încă, funcționînd pînă la o dată relativ recentă.

I

Drept personal și drept real

(Dreptul roman timpuriu)

Apropierea dintre sistemele de drept arhaic și dreptul roman de dinaintea epocii, relativ timpurii, în care acesta a pătruns în istorie [3], și dreptul general din epoca în care [4] istoria l-a consemnat ca atare, este în măsură să ne clarifice asupra celor două din urmă. În particular, asemenea analiză ne va permite să punem din nou în discuție una din problemele cele

[3] Cunoaștem că, excepție făcînd ipotetica reconstituire a celor *Douăsprezece Table*, și unele texte de lege păstrate pe inscripții, avem surse foarte sărace pentru tot ceea ce se referă la primele patru secole ale dreptului roman. Totuși, nu vom adopta poziția hipercritică a domnului LAMBERT, Istoria tradițională a celor Douăsprezece Table *(Mélanges Appleton)* 1906. Trebuie să convenim însă că o mare parte din teoria romaniștilor, și chiar din teoria istoricilor antichității romane, trebuiesc tratate drept ipoteze. Nu ne putem permite să mai adăugăm una pe listă.

[4] Despre dreptul germanic, vezi mai departe.

mai controversate din istoria dreptului, şi anume teoria lui *nexum* [5].

Huvelin, într-o lucrare ce a clarificat problema [6], a apropiat *nexum* de germanul *wadium,* şi, în general, de „gajurile suplimentare" (Togo, Caucaz etc.) oferite cu prilejul unui contract ; apoi l-a pus în legătură cu magia şi cu puterea ce o conferă celuilalt orice lucru venit în contact cu contractantul. Dar, această ultimă explicaţie nu are valoare decît în unele cazuri. Sancţiunea magică este doar posibilă, ea fiind doar o consecinţă a naturii şi a caracterului spiritual al unui lucru oferit. Mai întîi, gajul suplimentar şi, în particular, *wadium* la germani [7], constituie mai mult decît un schimb de gajuri vitale destinate unei posibile luări în posesie de tip magic. Lucrul lăsat în gaj, de obicei nu are valoare : de exemplu, schimbul de beţe, *stips* în stipulaţia dreptului roman [8] şi *festuca notata* în stipu-

[5] Despre *nexum,* vezi HUVELIN, Nexum, în *Dict. des Ant. ;* Magie şi drept individual *(Année, X),* şi analizele şi discuţiile sale în *Année Sociologique,* VII, p. 472 sq. ; IX, 412 sq. ; XI, p. 442 sq. ; XII, p. 482 sq. ; DAVY, *Foi jurée,* p. 135 ; pentru bibliografia şi teoria romaniştilor, vezi GIRARD, *Manual elementar de drept roman,* ed. 7, p. 354.

Huvelin şi Girard ni se par foarte aproape de adevăr din toate punctele de vedere. La teoria lui Huvelin propunem un singur complement şi o obiecţie. „Clauză de injurie" *(Magie et Droit ind.,* p. 28, cf. Injuria, *Mél. Appleton),* după noi, nu este numai magică, ci şi un caz clar, un vestigiu al vechiului drept al potllatch-ului. Faptul că unul este debitor şi celălalt creditor, dă celui superior posibilitatea de a-şi ofensa adversarul, cel ce îi este obligat. De aici, o serie considerabilă de relaţii asupra cărora atrăgeam atenţia în acel *Année Sociologique,* referitoare la *Joking relationships,* la „paternităţile glume" în particular Winnebago (Sioux).

[6]. Huvelin, Magie et Droit individuelle, *Année,* X.

[7] Vezi mai departe pag. 164. Despre *wadiatio,* vezi DAVY, *Année,* XII, p. 522—523.

[8] Această interpretare pentru cuvîntul *stips* are la bază cea a lui Isidore de Sevilla, vezi p. 24, 30. Vezi HUVELIN, Stips, stipulatio etc. *(Mélanges Fadda),* 1906. GIRARD, *Manuel,* pag. 507, n. 4, după Savigny, opune textele lui Varro şi Festus acestei interpretări figurate pur şi simplu. Dar Festus, după ce într-adevăr, a spus „stipulus", „firmus", într-o frază, din nefericire, parţial distrusă, vorbeşte de un „[... ?] defixus", poate beţe plantate în pămînt (cf. aruncarea băţului cu prilejul vînzării pămîntului în contractele din epoca lui Hamurapi, în Babilon, vezi CUQ, *Studii asupra contractelor* etc., *Nouvelle Revue historique du Droit,* 1910, p. 467).

laţia germană ; chiar arvunele[9] de origine semită, constituie mai mult decît avansuri, fiind, mai des, reziduuri arhaice ale darului obligatoriu şi reciproc ; prin ele se realizează angajamentul între contractanţi. Şi de aceea, schimburile suplimentare imaginează acel du-te-vino al sufletelor şi lucrurilor ce se confundă între ele[10]. *Nexum*-ul, ca legătură legitimă, îşi are originea atît în lucruri cît şi în oameni.

---

[9] Vezi HUVELIN, *loc. cit.*, în *Année Sociologique*, X, p. 33.

[10] Nu ne vom amesteca în discuţiile romaniştilor ; adăugăm doar cîteva observaţii celor făcute de Huvelin şi Girard referitoare la *nexum*. 1°.Cuvîntul provine din *nectare* şi, referitor la acest ultim termen, Festus *(ad verb. ;* cf. s.v. *obnectere)* a păstrat unul din rarele documente pontificale care ne-au parvenit : *Napuros stramentis necito*. Documentul face evident aluzie la interdicţia proprietăţii, indicată de nodurile de paie. Deci lucrul transmis *(tradita)* era însemnat şi legat, sosind la *accipiens* purtînd această legătură. Putea să-l lege deci. 2°. Individul devenit *nexus*, este primitorul *(accipiens)*. Or, formula ceremonială pentru *nexum* îl presupune *emptus*, cumpărat, în limbaj uzual. Dar (vezi mai departe) *emptus* înseamnă într-adevăr *acceptus*. Individul care a primit un obiect este el însuşi mai mult decît cumpărat, este acceptat deoarece, odată cu obiectul el a primit şi un lingou de aramă. Se poartă discuţii pentru a şti dacă în acest act este *damnatio, mancipatio,* etc. (GIRARD, *Man.*, p. 503). Fără a ne pronunţa în această problemă în favoarea vreunei părţi, credem că toţi aceşti termeni sînt sinonimi, cf. expresiei *nexo mancipioque* şi *emit mancipioque accepit* de pe inscripţii, (vînzarea sclavilor). Şi nimic nu e mai simplu decît această sinonimie, deoarece chiar faptul de a accepta ceva de la cineva ne obligă : *damnatus, emptus, nexus*. 3°. Mi se pare că romaniştii, chiar şi Huvelin, n-au dat atenţie suficientă la un detaliu al *nexum*-ului : destinaţia lingoului de aramă, *aes nexum,* atît de discutat de Festus *(ad verb. nexum)*. Acest lingou, pe timpul ceremonialului *nexum,* se transmite de la *tradens* la *accipiens*. Dar, credem, atunci cînd cel din urmă se eliberează, nu numai că îndeplineşte prestaţia promisă, livrează marfa sau plăteşte preţul, dar, cu aceeaşi balanţă şi în prezenţa aceloraşi martori, el returnează acel *aes* celui ce a vîndut sau a împrumutat etc. ; iar acesta îl cumpără, adică îl primeşte la rîndul lui. Acest ritual de *solutio* al *nexum*-ului este descris perfect de GAIUS, III, 174 (textul este reconstituit ; adoptăm lecţia primită de GIRARD, cf. *Manuel*, p. 501, n. ; cf. *ibid.*, 751). La o vînzare cu plata pe loc, cele două acte se petrec, ca să zicem aşa, concomitent, sau la intervale foarte scurte, simbolul dublu apărînd mai puţin decît în cazul vînzării pe termen sau al unui împrumut solemn ; din acest motiv jocul dublu nu a fost sesizat. Totuşi, el funcţionează. Dacă interpretarea noastră este exactă, în afară de *nexum* ce provine din ceremonii, în afară de *nexum* ce provine din lucruri, există un alt *nexum* ce provine din lingoul dat şi primit de ambele părţi, cîntărit

Chiar și din punct de vedere formal, importanța acestor lucruri poate fi demonstrată. În dreptul roman civil, tradiția bunurilor — cele esențiale fiind sclavii și vitele, iar mai tîrziu pămînturile și clădirile — nu avea nimic comun, simplu sau profan. Întotdeauna tradiția este solemnă și reciprocă [11]; ea se desfășoară în grup: cei cinci martori, cel puțin prieteni, și „mînuitorul balanței". În tradiția aceasta intervin considerații străine de conceptele noastre moderne, pur juridice sau pur economice. Un *nexum* așa cum este el stabilit, abundă de reprezentări religioase, după cum bine a observat Huvelin, doar că le-a considerat într-o prea mare măsură ca fiind exclusiv magice.

Desigur, *nexum*-ul, cel mai vechi contract al dreptului roman, se detașează de fondul contractelor colective și, de asemenea, de sistemul antic al darurilor care obligă. Preistoria sistemului roman de obligații nici nu va fi scrisă poate vreodată cu certitudine. Putem, totuși, să indicăm, cred, în ce direcție s-ar putea investiga.

Există, cu siguranță, o legătură în lucruri, *în plus* față de cele magice și religioase, legăturile cuvintelor și gesturilor formalismului juridic.

Această legătură este încă marcată de cîțiva termeni foarte vechi ai dreptului latin și al popoarelor italice. Etimologia unora dintre acești termeni pare să încline în acest sens. Ceea ce urmează poate constitui o ipoteză.

---

cu aceeași balanță, *hanc tibi libram primam postremamque*, de către cei doi contractanți, legați astfel rînd pe rînd. 4°. De altfel, să presupunem pentru un moment că am putea să ne reprezentăm un contract roman înainte de moneda din bronz, și chiar înaintea lingoului cîntărit, sau înainte chiar de bucata de aramă turnată, *aes flatum*, reprezentînd o vacă (știm că primele monede romane au fost bătute de *gentes*, și reprezentau vitele, fiind, fără îndoială, titluri ce angajau animalele acestor *gentes*). Să presupunem o vînzare în care prețul e plătit în vite adevărate sau figurate. Ajunge să ținem cont că livrarea acestor animale-preț, sau a reprezentării acestora, apropie pe contractanți și, în particular, pe vînzător de cumpărător; ca la o vînzare sau ca la orice cedare de turme, cel ce cumpără sau ultimul posesor rămîne, cel puțin un timp (vicii redibitorii etc.) în legătură cu vînzătorul sau posesorul precedent (vezi mai departe caracteristicele dreptului hindus și ale folclorului).

[11] VARRO, *De re rustica*, II, p. 1, 15.

La origine, lucrurile aveau cu siguranţă, ele însele, o personalitate şi o virtute.

Ele nu erau acele fiinţe inerte, aşa cum le considera dreptul lui Justinian sau cum le considerăm astăzi. În primul rînd, lucrurile făceau parte din familie: *familia* romană cuprindea şi *res* nu numai persoane. Definiţia o putem afla încă din *Digeste*[12], şi trebuie remarcat că, cu cît coborîm în timp, cu atît antichitatea socotea într-o mai mare măsură că *res* fac parte din *familia*, desemnînd chiar alimentele şi mijloacele de existenţă ale familiei[13]. Etimologia cea mai corectă a cuvîntului *familia* este, fără îndoială, cea care îl apropie[14] de sanscritul *dhâman* (casă).

Mai mult, lucrurile erau de două feluri. Se poate face distincţie între *familia* şi *pecunia*, între lucrurile ce aparţin de casă (sclavi, cai, asini, măgari) şi animalele care trăiesc pe cîmp, departe de grajduri[15]. Se poate face, de asemenea, distincţie între *res mancipi* (lucruri cedate în deplină proprietate, vîndute — *n. tr.*) şi *res nec mancipi*, în funcţie de forma de vîn-

---

12 Despre *familia*, vezi *Dig.*, L, XVI, *de verb. sign.*, nr. 195, § 1. *Familiae appellatio* etc., şi *in res.* si *in personas diducitur* etc. (Ulpianus). Cf. Isidore de SEVILLA, XV, 9, 5. În dreptul roman, pînă într-o epocă foarte tîrzie, acţiunea în diviziune de moştenire a fost numită *familiae erciscundae*, *Dig.* XI, II. Şi în *Cod*, III, XXXVIII. Invers, *res* egalează *familia*; în *Cele douăsprezece table*, V, 3, *super pecunia tutelave suae rei.* Cf. GIRARD, *Textes de droit romain*, p. 869, n.; *Manuel*, p. 322; CUQ, *Institutions*, I, p. 37. GAIUS II, 224, reproduce textul spunînd *super familia pecuniaque*. *Familia* egalează *res et substantia*, tot în *Cod* (Justinian), VI, XXX, 5. Cf. încă *familia rustica* şi *urbana*. *Dig.*, L. XVI, *de verb. sign.*, nr. 166.

13 CICERO, *De orat.*, 56; *Pro Caecina*, VII. — TERENŢIU, *Decem dierum vix mihi est familia.*

14 WALDE, *Latein. etymol. Wörterb.*, p. 70. Walde ezită asupra etimologiei pe care o propune, dar fără motiv. În plus, *res* principală, prin excelenţă *mancipium* de familie, este sclavul, *mancipium* al cărui alt nume, *famulus*, are aceeaşi etimologie cu *familia*.

15 Asupra deosebirii *familia pecuniaque* atestată de *socratae leges* (vezi FESTUS, *ad verbum*) şi de numeroase texte, vezi GIRARD, *Textes*, p. 841, n. 2 *Manuel*, p. 274, 263, n. 3. Este sigur că nomenclatura n-a fost întotdeauna prea sigură, dar, contrar părerii lui GIRARD, credem că în vechime, la origine, exista o distincţie foarte precisă. Diviziunea se regăseşte în limba oscă în *famelo in eituo* (*Lex Bantia*, 1.13).

zare [16]. Pentru primele, constituind lucruri de preţ, inclusiv imobile sau chiar copii, nu poate exista înstrăinare decît într-o *mancipatio* (înmînare, vînzare sau cumpărare a unei proprietăţi prin împlinirea unor formaltăţi solemne — *n. tr.)*. Se poartă multe discuţii pentru a se şti dacă distincţia între *res mancipi* şi *res nec mancipi* coincide cu cea dintre *familia* şi *pecunia*. În ceea ce ne priveşte, cel puţin la origine, nu avem nici o îndoială. Lucrurile necuprinse în *mancipatio* sînt tocmai animalele de pe cîmp şi banii *(pecunia)* al căror nume şi formă derivă din primele. Se spune că *veteres* romani făceau aceleaşi distincţii pe care le-am mai constatat în regimurile tsimshian şi kwakiutl, unde se deosebesc bunurile permanente şi esenţiale din „casă" (cum se spune încă în Italia şi la noi) de bunurile trecătoare — alimente, vitele din preerie, metale, bani — bunuri pe care chiar şi fiii neemancipaţi le pot comercializa.

Apoi, la început, *res* n-a putut fi doar lucrul brut şi tangibil, simplul obiect pasibil de tranzacţii, aşa cum a devenit el mai tîrziu. Etimologia cea mai corectă pare a fi cea care-l aseamănă cuvîntului sanscrit *rah*, *ratih* [18] (dar, cadou, lucru agreabil). *Res* trebuie să fi însemnat, înainte de orice, ceea ce face plăcere altuia [19]. Pe de altă parte, lucrul poartă întotdeauna pecetea proprietăţii de familie. Înţelegem atunci că pornind de la aceste lucruri *mancipi*, tradiţia solemnă [20], *mancipatio*, a creat o legătură de drept. Şi asta deoarece în mîinile celui

---

16 Deosebirea între *res mancipi* şi *res nec mancipi* n-a dispărut din dreptul roman decît în 532 e.n. printr-o abrogare expresă din dreptul civil.

17 Despre *mancipatio* vezi mai departe. Faptul că a fost necesară, sau măcar licită, pînă într-o epocă atît de tîrzie, dovedeşte cu cîtă dificultate se despărţea familia de *res mancipi*.

18 Despre această etimologie, vezi WALDE, p. 650, *ad verb.* Cf. *rayih*, proprietate, lucru preţios, talisman ; cf. avesticului, *rae, rayyi,* acelaşi sens ; cf. vechiului irlandez *rath,* cadou plăcut.

19 Cuvîntul care desemnează *res* în limba oscă este *egmo,* cf. *Lex Bant.,* 1.6, 11, etc. Walde alătură *egmo* lui *egere,* „lucru care ne lipseşte". Este foarte posibil ca vechile limbi italice să fi avut două cuvinte corespunzătoare şi antitetice pentru a desemna lucrul dat care produce o plăcere, *res,* şi lucrul care ne lipseşte, *egmo,* şi pe care îl aşteptăm.

20 Vezi mai departe.

care primeşte *(accipiens)* rămîne, pentru un moment, ceva ce aparţine „familiei" primului proprietar ; rămîne şi-l obligă pe actualul proprietar pînă ce acesta se va elibera prin îndeplinirea contractului, adică prin tradiţia compensării bunului, a valorii sau a serviciului primit, compensare ce va lega la rîndul ei pe întîiul contractant.

Scolie

Noţiunea forţei inerente obiectelor aparţine dreptului roman în două cazuri : furtul *(furtum)* şi contractele *(re).*

În ceea ce priveşte furtul [21], acţiunile şi obligaţiile pe care le antrenează se datorează clar puterii din lucruri. Ea are o *aecterna auctoritas* prin ea însăşi [22], şi aceasta se face simţită cînd este furată. Sub acest aspect, noţiunea romană de *res* nu diferă de proprietatea hindusă sau haida [23].

Contractele *re* formează patru dintre contractele cele mai importante : împrumut, depozitare, garanţie şi comodat. O serie de contracte nenumite — în particular cele pe care noi le credem a sta, împreună cu vînzarea, la originea contractului — darul şi schimbul [24], se numesc tot *re.* Dar acest fapt este fatal. Într-adevăr, chiar şi astăzi, ca şi în dreptul roman, este imposibil să ieşim din cadrul celor mai vechi reguli ale dreptului [25] : pentru un dar trebuie să existe un obiect sau un serviciu. Şi trebuie ca acest obiect sau serviciu să creeze obli-

---

21 Vezi HUVELIN, Furtum *(Mélanges Girard),* p. 159—175. Étude sur le Furtum 1. Les sources, p. 272.

22 Expresie dintr-o lege foarte veche, *Lex Atinia,* păstrată de AULUS-GELLIUS, XVII, 7, *Quod subruptum erit ejus rei aeterna auctoritas esto.* Cf. extraselor din ULPIANUS, III, p. 4 şi 6 ; cf. HUVELLIN, *Magie şi Drept individual,* p. 19.

23 Vezi mai departe. La populaţia Haida, păgubitul nu are altceva de făcut decît să pună o farfurie la uşa hoţului şi lucrul, de obicei, revenea.

24 GIRARD, *Manuel,* p. 256. *Dig.,* XIX, IV, *De permut.,* 1, 2 : *permutatio autem ex re tradita initium obligationi praebet.*

25 Mod. *Regul.,* în *Dig.,* XLIV, VII, *de Obl. et act.,* 52, *re obligamur cum res ipsa intercedit.*

gaţii. Este evident, de exemplu, că revocarea donaţiei pe motiv de ingratitudine, revocare ce aparţine dreptului roman recent [26] şi care este uzuală în dreptul nostru, constituie un drept normal, am putea zice, chiar natural.

Dar faptele de mai sus sînt doar parţiale, şi nu sînt valabile decît pentru unele contracte. Teza noastră este însă mai generală. Credem că, în epocile străvechi ale dreptului roman, n-a existat nici un singur caz în care transmiterea *(traditio)* unui *res* — chiar şi a cuvintelor şi a scrierilor — să nu fie unul dintre momentele importante. Dreptul roman a ezitat întotdeauna referitor la acest subiect [27]. Pe de o parte el stipulează că solemnitatea schimburilor, cel puţin contractul, este necesară ca prescriind drepturile arhaice pe care le-am descris, spunînd *nunquam nuda traditio transfert dominium* [28]; pe de alta, într-o epocă tardivă, cea a lui Diocletian [29] (298 e.n.), spune : *Traditionibus et usucapionibus dominia, non pactis transferuntur. Res,* ca prestaţie sau obiect, este un element esenţial al contractului.

În plus, toate aceste probleme foarte dezbătute sînt probleme de vocabular şi de concepte ; dată fiind sărăcia de surse vechi, ne aflăm într-o poziţie în care rezolvarea lor este dificilă.

Pînă la acest punct sîntem pe un teren sigur. Ne va fi totuşi permis, să înaintăm şi să indicăm juriştilor şi lingviştilor o cale mai bună, pe care am putea face cercetări şi la capătul căreia va fi posibil să ne imaginăm un drept deja abandonat încă de pe vremea celor *Douăsprezece Table* şi, probabil, chiar dinainte. Alţi termeni, cum sînt *familia* sau *res* se pretează şi ei la un studiu mai aprofundat. Vom schiţa o serie de ipoteze, nici una poate foarte importantă, dar, în ansamblu, avînd o oarecare greutate.

Aproape toţi termenii contractului şi ai obligaţiei, precum şi un număr oarecare de forme ale acestui contract par să fie în legătură cu acest sistem al legăturilor spirituale create de către un act de *traditio.*

26 JUSTINIAN, (523 e.n.), *Codul* VIII, LVI, 10.
27 GIRARD, *Manuel,* p. 308.
28 PAUL, *Dig.,* XLI, I, 31, 1.
29 *Cod,* II, III, *De pactis,* 20.

Înainte de toate, contractantul este *reus*[30]; primind de la altul ceva *(res),* omul devine îndatorat *(reus),* legat de obiectul însuşi prin spiritul acestuia[31]. Etimologia a fost deja propusă. Deşi adesea eliminată pe motiv că nu ne-ar oferi vreun indiciu, etimologia, din contră, ne oferă unul foarte clar. Într-adevăr, aşa cum remarcă Hirn[32], la origine, *reus* este un genitiv în *os* al lui *res,* înlocuindu-l pe *rei-jos.* Omul este posedat de obiect. Este drept că Hirn, ca şi Walde care-l reia[33], traduce *res* prin „proces" şi *rei-jos* prin „implicat în proces"[34]. Dar traducerea este arbitrară, presupunînd că *res* este înainte de orice, un termen de procedură. Din contra, dacă se acceptă derivarea „afacere", obiect al unui „proces" public, vom înţelege că sensul de „implicat în proces" este unul secundar. Vom retrasa deci genealogia înţelesurilor pentru *res* în sens invers celui pe care îl urmăm de obicei, întrucît sensul de culpabil pentru *reus* este şi mai derivat. Spunem: 1°. individ posedat de un obiect; 2°. individ implicat în afaceri determinate de un

30 Despre sensul cuvîntului *reus,* vinovat, responsabil, vezi MOMMSEN, *Römisches Strafrecht,* ed. 3, p. 189. Interpretarea clasică provine dintr-un fel de apriorism istoric care face parte din dreptul public individual şi, în particular, criminal, dreptul primitiv, şi care vede în drepturile reale şi în contracte fenomene moderne şi rafinate. Deşi ar fi atît de simplu să se deducă drepturile din contractul însuşi.

31 *Reus* aparţine de altfel limbajului religios (vezi WISSOWA, *Rel. u. Kultus der Römer,* p. 320, n. 3 şi 4), nu în mai mică măsură decît dreptului: *voti reus, Eneida,* V, 237; *reus qui voto se numinibus obligat* (SERVIUS, *Ad Æn.,* IV, v. 699). Echivalentul lui *reus* este *voti damnatus* (Virgiliu, *Egl.,* V., v. 80); ceea ce este simptomatic deoarece *damnatus* = *nexus.* Individul care a jurat se află în situaţia identică celui care a promis sau a primit un lucru. Este *damnatus* pînă în clipa cînd se va achita.

32 *Indo-germ. Forsch.,* XIV, p. 131.

33 *Latein. Etymol. Wörterb.,* p. 651, *ad verb. reus.*

34 Este chiar interpretarea celor mai vechi jurişti romani (CICERO, *De Or.,* II, 183, *Rei omnes quorum de re disceptatur)*; sensul *res* = afacere ca dar pentru spirit. Această interpretare prezintă interesul de a păstra amintirea timpului celor *Douăsprezece Table,* II, 2, unde *reus* nu desemnează numai acuzatul ci ambele părţi ale întregii afaceri, *actorul* şi *reus*-ul procedurilor recente. Festus *(ad verb. reus,* cf. altui fragment *„pro utroque ponitur",* comentînd cele *Douăsprezece Table,* citează doi vechi juris-consulţi romani asupra subiectului. Cf. ULPIANUS, în *Dig.,* II, XI, 2, 3, *alteruter ex litigatoribus.* Cele două părţi sînt deopotrivă legate prin proces. Este locul să presupunem că sînt legate dinainte în aceeaşi măsură, prin obiectul însuşi.

traditio de obiect ; 3° în fine, culpabilul și cel responsabil [35]. Din acest punct de vedere, toate teoriile „cvasi-delictului" ca origine a contractului, teoriile lui *nexum* și *actio,* pot fi mai bine deslușite. Simplul fapt de a *avea un obiect* îl pune pe posesor *(accipiens)* într-o stare de cvasi-culpabilitate *(damnatus, nexus, ære abæratus),* de inferioritate spirituală, de inegalitate morală *(magister, minister)* [36] față de cel care i l-a transmis *(tradens).*

Alăturăm, de asemenea, acestui sistem de idei, un număr de caracteristici străvechi a căror formă se mai practică sau este sub-înțeleasă în *mancipatio* [37], în actul de vînzare-cumpă-

---

35 Noțiunea de *reus,* responsabil de un lucru, făcut responsabil de un lucru, este încă familiară străvechilor juris-consulți romani citați de Festus *(ad verb.), „reus stipulando est idem qui stipulator dicitur, ...reus promittendo qui suo nomine alteri quid promisit"* etc. Festus face în mod evident aluzie la modificarea sensului acestor cuvinte în acel sistem de cauțiuni pe care-l numim corealitate, dar vechii autori vorbesc despre altceva. De altfel, (ULPIANUS, în *Dig.*, XIV, VI, 7, 1, și titlul *Dig.*, XLV, II, *de duo, reis const.)* a păstrat sensul acestei legături indisolubile ce unește individul cu lucrul, în speță, afacerea, și, odată cu el, „prietenii și rudele" coreale.

36 În *Lex Bantia,* în limba oscă, *minstreis = minoris partis* (1.19), parte care sucombă în proces. Sensul acestor termeni n-a fost nicicînd pierdut în dialectele italice.

37. Romaniștii se pare că au mers prea departe cu diviziunea *mancipio* și *emptio venditio.* În epoca celor *Douăsprezece Table* și probabil, mult după aceea, este greu de crezut că ar fi existat contracte de vînzare care să fie pur consensuale, așa cum au devenit mai tîrziu, pe vremea lui Q. M. Scaevola. Cele *Douăsprezece Table* folosesc termenul *venum duuit* pentru a desemna cea mai solemnă vînzare ce poate fi făcută, și care, cu siguranță, se desfășoară cu o *mancipio,* vînzarea unui fiu (XII, vol. IV, 2). Pe de altă parte, cel puțin pentru lucrurile *mancipi,* în epocă, vînzarea se făcea cu *mancipatio* (la fel și contractul) ; toți acești termeni sînt deci sinonimi. Anticii păstrau amintirea acestei confuzii. Vezi POMPONIUS, *Digeste* XL, VII, *de statuliberis : „quoniam* Lex XII, T., *emtionis verbo omnem alienationem complexa videatur".* Reciproc, mult timp cuvîntul *mancipatio* a desemnat acte ce sînt contracte pur consensuale, cum este *fiducia,* cu care este confundată uneori. Vezi documentele din GIRARD, *Manuel,* p. 545 ; cf. p. 299. Fără îndoială că foarte demult, *mancipatio, mancipium* și *nexum* au fost termeni utilizați fără a se face mare deosebire între ei.

Totuși, cu excepția acestor sinonimii, în cele ce urmează vom considera doar *mancipatio* de *res,* care face parte din *familia,* plecînd de la principiul păstrat de ULPIANUS, XIX, 3 (cf. GIRARD *Manuel,* p. 303) : *„mancipatio... propria alienatio rerum mancipi".*

rare care va deveni *emptio-venditio* [38], în dreptul roman timpuriu. Orice *mancipatio* implică o transferare de obiecte *(traditio)* [39]. Deținătorul inițial *(tradens)* își pune în evidență proprietatea, se desparte în mod solemn de obiect și, cedîndu-l, îl „cumpără“ pe cel ce primește obiectul *(accipiens).* În al doilea rînd, acestei operațiuni îi corespunde o *mancipatio* propriu-zisă. Cel ce primește obiectul îl ia cu propra mînă *(manus)* și nu numai că recunoaște acceptarea acestuia, dar se recunoaște pe sine însuși „vîndut“ pînă în momentul în care „va plăti“. Urmînd prudența romanilor, obișnuim să considerăm că există o singură *mancipatio,* pe care o înțelegem ca o luare în posesie, deși, în aceeași operațiune, există mai multe acte de luare în posesie — de obiecte și persoane — simetrice [40]. Pe de altă parte, se discută mult problema pentru a ști dacă *emptio venditio* [41] corespunde la două acte separate sau la unul singur. După cum se vede, noi dăm un nou motiv să afirmăm că trebuie să considerăm două acte, chiar dacă ele urmează imediat unul altuia în cadrul unei vînzări cu plata pe loc. Ca și în cazul drepturilor primitive, există darul oferit, apoi cel dat în schimb, așa cum în dreptul roman antic exista punerea în vînzare, apoi plata. Nu vom avea nici o dificultate

39 Pentru VARRO, *De re rustica,* II, 1, 15 ; II, 2, 5, ; II, V, 11 ; II, 10, 4, cuvîntul *emptio* cuprinde *mancipatio.*

39 Ne putem chiar imagina că această *traditio* era însoțită de ritualuri de genul celor care ni s-au păstrat în ceremoniile eliberării sclavului ce s-a răscumpărat pe sine, *manumissio.* Sîntem puțin informați asupra gesturilor celor două părți într-un *mancipatio* și, pe de altă parte, este cu adevărat remarcabil faptul că formula *manumissio* (FESTUS, s.v. *puri)* este identică în fond cu cea din *emptio venditio,* pentru vite. Poate că, după ce ia în mînă lucrul pe care îl livrează, *tradens* îl lovește cu pumnul. Putem face o comparație între *vus rave,* lovirea porcului cu palma (insulele Banks, Melanezia) și lovirea crupei animalelor vîndute. Dar acestea sînt ipoteze pe care nu ni le-am permite dacă textele, în particular cele ale lui Gaius, n-ar fi pline de lacune, în special în acest loc, lacune pe care descoperirile unor manuscrise le vor umple într-o zi.

Să ne amintim că un formalism identic am regăsit în lovirea stemelor de cupru la indigenii haida, vezi mai sus.

40 Vezi mai sus observațiile despre *nexum.*

41 CUQ, *Institutions juridiques des Romains,* vol. II, p. 454.

să înţelegem, în aceste condiţii, întregul sistem, chiar şi stipulaţia [42].

Ar fi suficient, de fapt, să remarcăm formulele solemne de care se face uz în acest caz : cea pentru *mancipatio,* referitoare la lingoul de aramă, formula acceptării aurului în cazul sclavului ce se răscumpără [43] (aur ce trebuie să fie pur, de bună calitate şi profan lui", *puri, probi, profani, sui) ;* aceste formule sînt identice. În plus, ambele sînt ecouri ale formulelor folosite cu prilejul unei *emptio* de cumpărare a animalelor şi sclavilor, aşa cum s-a conservat sub forma de *jus civile* [44]. Cel de-al doilea deţinător acceptă obiectul doar dacă el este lipsit de vicii, mai ales de cele magice ; şi o face numai în măsura în care el poate să-l înapoieze sau să dea ceva în compensaţie, să-i compenseze preţul. Să notăm expresiile : *reddit pretium, reddere* etc., unde mai apare încă rădăcina *dare* [45].

De altfel, datorită lui Festus, s-a păstrat sensul termenului *emere* (a cumpăra) şi chiar forma de drept pe care o exprimă. El spune *„abemito significat demito vel auferto ; emere enimanti qui dicebant pro accipere"* (s.v. *abemito)* şi revine asupra sensului : *„Emere quod nunc est mercari antiqui accipiebant pro sumere"* (s.v. *emere),* sens care este, de altfel, cel indo-european, şi la care se alătură şi cuvîntul latin. *Emere* înseamnă a lua, a accepta ceva de la cineva [46].

Celălal termen al cuplului *emptio venditio* pare să facă să rezoneze o altă muzică juridică decît cea a prudenţilor romani [47], care, în vremurile cînd nu aveau preţ şi monedă ca semne ale vînzării, nu cunoşteau decît trocul şi donaţia. *Vendere,*

---

42 Vezi mai sus, p. 136. Schimbul de beţe între cele două tabere, *stipulatio,* corespunde nu numai anticelor gajuri dar şi vechilor daruri suplimentare.

43 FESTUS, *ad manumissio.*

44 Vezi VARRO, *De re rustica :* 2, 1, 15 ; 2, 5 ; 11 : *sanos, noxis solutos* etc.

45 Să notăm şi expresiile *mutui datio* etc. De fapt, romanii nu aveau alt cuvînt decît *dare,* a da, care să desemneze toate actele care constituie *traditio.*

46 WALDE, *ibid.,* p. 253.

47 *Dig.,* XVIII, I, — 33, Extrase din Paul.

la origine *venum-dare,* este un cuvînt compus de tip arhaic[48], preistoric. Fără nici un dubiu, el cuprinde elementul *dare,* amintind de dar și transmitere. Cît despre celălalt element, el pare a fi împrumutat un termen indo-european care semnifica deja nu vînzare, ci prețul acesteia ὠνή în sanscrită *vasnah*, termen pe care Hirn[49] l-a apropiat de un cuvînt bulgar ce desemnează dota, prețul cumpărării femeii.

Alte drepturi indo-europene

Ipotezele privind dreptul roman timpuriu sînt mai curînd preistorice. Este posibil ca dreptul, morala și economia latinilor să fi avut un asemenea caracter, dar el a fost uitat de îndată ce aceste instituții au intrat în istorie. Aceasta întrucît tocmai romanii și grecii[50], poate ca urmare a semiților din nord și

---

48 Pentru cuvinte de acest tip, vezi ERNOUT, Credo Craddhâ (*Mélanges Sylvain Lévi,* 1911). Ca și pentru *res* și pentru atîtea alte cuvinte, avem încă un caz de identitate a vocabularelor juridice italo-celtice și indo-iraniene. La toate aceste cuvinte să remarcăm forma arhaică : *tradere, reddere.*

49 Vezi WALDE, *ibid.,* s.v. *Vendere.*

Este totuși posibil ca arhaicul termen *licitatio* să păstreze amintirea echivalenței dintre război și vînzare (licitarea) : „*Licitati in mercando sive pugnando contendentes*", spune Festus, *ad verb. Licistati ;* comparați expresiile tlingit, kwakiutl : „război de proprietate" ; cf. mai sus p. 102, n. 141, pentru licitații și potlatch-uri.

50 Nu am studiat suficient dreptul grec sau persistența elementelor de drept ce trebuie să fi precedat marile coduri ioniene și doriene, pentru a putea spune dacă într-adevăr diversele popoare din Grecia au cunoscut sau nu regulile darului. Va trebui revăzută o întreagă literatură referitoare la diverse probleme : daruri, căsătorii, gajuri (vezi GERNET, Εγγυαι, *Revue des Études grecques,* 1917 ; cf. VINOGRADOFF,*Outlines of the History of Jurisprudence,* I, p. 235), ospitalitate, interese și contracte, dar vom regăsi numai unele fragmente. Iată unul, totuși : ARISTOTEL, *Etica nicomahă,* 1123 a 3, referitor la cetățeanul mărinimos și la cheltuielile sale publice și private, la îndatoririle și însărcinările sale, menționînd primirea străinilor, a soliilor, καὶ δωρεὰς καὶ ἀντιδωρεάς, cum depune εἰς τὰ κοινά, și adaugă τὰ δὲ δῶρα τοῖς ἀναθήμασιν ἔχει τι ὅμοιον. „Darurile au ceva asemănător consacrărilor" (cf. mai sus pentru Tsimshian).

Alte două drepturi indo-europene încă vii, prezintă instituții de același gen : cel albanez și cel oset. Ne mărginim să facem referiri la legile sau decretele moderne ce interzic ori limitează la aceste po-

din vest[51], au fost cei care au făcut distincţia între drepturile reale şi cele personale, separînd vînzarea de dar şi schimb, izolînd obligaţia morală de contract, şi, mai ales, înţelegînd diferenţa existentă între rituri, drept şi interese. Tot ei au fost cei care, printr-o revoluţie reală, importantă şi demnă de stimă, au depăşit vechea moralitate şi economie a darului prea norocos, prea costisitor şi prea somptuos, încărcat de prea mult respect personal, incompatibil cu dezvoltarea pieţei, a comerţului şi producţiei, şi care se dovedeşte a fi, în fond, în acea epocă, antieconomic.

În plus, întreaga noastră reconstrucţie este doar o ipoteză plauzibilă. Totuşi, ea are o mare probabilitate datorită faptului că alte veritabile drepturi indo-europene, veritabile şi păstrate în scris, au cunoscut şi ele în epoci istorice relativ apropiate nouă, acelaşi sistem pe care l-am descris la societăţile oceanice şi la cele americane pe care le numim în mod uzual primitive, şi care sînt mai curînd arhaice. Putem deci, cu oarecare certitudine, să generalizăm.

Cele două drepturi indo-europene care au păstrat cel mai bine aceste caracteristici sînt dreptul german şi cel hindus, ele fiind şi cele de la care ni s-au păstrat numeroase texte.

II

Dreptul clasic hindus[52]

Teoria darului

N.B. — Utilizarea documentelor juridice hinduse prezintă o mare dificultate. Codurile şi cărţile epice care le conferă au-

poare excesele de risipă cu ocazia nunţii, a morţii etc., ex. KOVALEWSKI, *Coutume contemporaine et Loi ancienne,* p. 187, n.

51 Se ştie că mai toate formulele contractului sînt atestate prin papirusurile aramaice ale evreilor din Philae (Egipt, sec. V î.e.n.). Vezi COWLEY, *Aramaic Papyri, Oxford,* 1923. Se cunosc, de asemenea, lucrările lui Ungnad despre contractele babiloniene (vezi *Année,* XII, HUVELIN, p. 508, şi CUQ, Studii despre contractele din epoca primei dinastii babiloniene, *Nouv. Rev. Hist. du Dr.,* 1910).

52 Dreptul hindus antic ne este cunoscut prin două serii de culegeri de o redactare suficient de tîrzie în raport cu celelalte scrieri.

toritatea au fost redactate de brahmani ; ei au făcut-o, putem spune, dacă nu pentru ei înșiși, cel puțin în folosul lor în epocă și pentru propria lor izbîndă [53]. Ne-au prezentat doar

Cea mai veche serie este formată de *Dharmasûtra,* căreia Bühler îi atribuie o datare anterioară budismului *(Sacred Laws* în *Sacred Books of the East,* intr.). Nu este însă evident că un oarecare număr dintre aceste sutre — dacă nu chiar tradiția pe care se bazează — nu sînt ulterioare budismului. În orice caz, ele fac parte din ceea ce hindușii numesc *Çruti,* Revelație. Cealaltă serie este cea a Tradiției *smrti,* sau *Dharmaçâstra :* Cărțile legii, în care principalul este faimosul cod al lui Manu, fiind de puțin posterior sutrelor.

Mai curînd ne-am folosit de un lung document, copie care, în tradiția brahmanică, are valoare de *smrti* și de *Câstra* (tradiție și lege învățată). *Anuçâsanaparvan* (cartea XIII a *Mahâbhâratei)* este mult mai explicită asupra moralei darului decît cărțile de legi, avînd tot atîta valoare și fiind de aceeași inspirație ca și acestea. În particular, se pare că la baza redactării sale stă aceeași tradiție a școlii brahmanice Mânava, mai curînd decît cea din care se inspira Codul lui Manu (vezi BUHLER, The Laws of Manu, în *Sacred Books of the East,* p. LXX sq.). De altfel, se spune că acest *parvan* și *Manu* se citează reciproc.

În orice caz, acest ultim document este inestimabil. Este o carte enormă despre o epopee uriașă a darului, *dâna-dharmakathanam,* cum spune comentariul, în care mai bine de o treime, mai mult de patruzeci de lecții „sînt consacrate". În plus, ea este foarte populară în India. Poemul povestește cum a fost recitată în chip tragic Legea, de către marele Rege-prezicător Bhîșma, în fața lui Yudhi*sth*ira, mare rege și încarnare a Dharmei, în timp ce recitatorul era culcat pe patul său de săgeți, gata să moară.

O vom cita în continuare astfel : *Anuç,* indicînd în general cele două referințe : numărul versului și numărul versului din *adhyâya.* Caracterele transcrierii sînt înlocuite cu caractere italice (s-a păstrat transliterarea cuvintelor sanscrite propuse de Mauss, pentru sunetele specifice folosind litere drepte în cadrul cuvîntului scris cu italice *n. ed.).*

53 Este evident că, dacă nu regulile, cel puțin redactările acestor *çâstra* și ale epopeelor sînt posterioare luptei împotriva budismului despre care vorbesc. Cel puțin pentru *Anuçâsanaparvan,* care abundă de aluzii la această religie (vezi în particular *Adhyâya,* 120). Este chiar posibil — atît de tardivă putînd fi data redactărilor definitive — că putem găsi o aluzie la creștinism, mai precis privind teoria darului, în același parvan (adhyâya 114, vers 10), în care Vyâsa adaugă „Astfel este legea propovăduită cu subtilitate *(nipunena,* Calcutta) *(neipunena,* Bombay)' : „să nu faci altuia ce îți este ție împotrivă, iată *dharma* (legea) pe scurt' (vers 5673). Dar, pe de altă parte, nu este imposibil ca brahmanii, acești producători de formule și proverbe, să fi putut ajunge ei înșiși la o asemenea invenție. De fapt, versul precedent (vers 9 = 5672) are o alură profund brahmanică : „Astfel, cine se călăuzește după dorință (și se înșeală). În refuz și în dar, în fericire și în nefericire, în plăcere și în neplăcere, prin raportarea la sine

dreptul teoretic. Doar printr-un efort de reconstrucție, cu ajutorul numeroaselor mărturii ce le conțin, am putea întrezări ceea ce însemna dreptul și economia celorlalte două caste, *kşatriya* și *vaiçya.* În particular, teoria darului pe care o vom descrie, *dânadharma,* se aplică doar brahmanilor așa cum ei solicită și primesc... înapoind darurile doar prin serviciile lor religioase ; ea se aplică de asemenea în măsura în care darul este o datorie față de brahmani. În mod natural, deci, obligația de a face daruri brahmanilor constituie obiect al numeroaselor prescripții. Ea domină și relațiile dintre nobili, dintre familiile princiare și, în interiorul numeroaselor caste și rase, relațiile dintre indivizii comuni. Abia de o ghicim. Dar nu are importanță, căci faptele hinduse au o dimensiune considerabilă.

Vechea Indie era, imediat după colonizarea ariană, o țară cu un dublu potlatch [54]. Primul se regăsește în două dintre cele mai mari grupuri care, odinioară, erau foarte numeroase și formau substratul unei mari părți a populației Indiei : triburile Assam (tibeto-birmane), și triburilor din ramura *mûnda* (austro-asiatice). Putem chiar să presupunem că tocmai tradițiile acestor triburi sînt cele care au subzistat în decorul brahmanic [55].

(la propriul eu) omul le măsoară (lucrurile), etc.". Comentariul lui Nîlakantha este formal și foarte original, dar nu este creștin : „După cum cineva se poartă față de ceilalți, tot astfel (se poartă) ceilalți față de acela. Doar simțind cum ar accepta sine'e refuzul lucrului solicitat... etc., am putea ști ceea ce trebuie dăruit".

54 Nu vrem să spunem că din epoca străveche a redactării *Rig-Vedei,* arienii sosiți în India de nord-est nu au cunoscut piața, vînzătorul, prețul, moneda, vînzarea (vezi ZIMMERN, *Altindiches Leben,* p. 257 și următoarele) : *Rig Veda,* IV, 24, 9. Mai ales *Atharva Veda* este familiară cu această economie. Însuși Indra este un vînzător *(Hymne,* III, 15, utilizat în *Kauçika-sûtra,* VII, 1 ; VII, 10 și 12, în ritualul omului mergînd la o vînzare). Vezi totuși *dhanada, ibid.,* v. 1, și *vâjin,* epitetul lui Indra, *ibid.*

Nu vrem să spunem nici că în India contractul nu ar fi avut decît această origine, în parte reală, în parte personală și formală, a transmiterii de bunuri, și că India nu ar fi cunoscut alte forme de obligații, de ex. : cvasi-delictul. Nu căutăm decît să demonstrăm subzistența unui alt drept, a unei alte economii și a unei alte mentalități.

55 În particular, el a trebuit să aibă — așa cum mai există în triburile și națiunile aborigene — prestații totale de clan și de sat. Interdicția ca brahmanii (Vasiștha, 14, 10, și *Gautama,* XIII, 17 ; MANU, IV, 217) să accepte orice ar veni de la „mulțimi" și mai ales, să participe la un festin oferit de acestea, vizează desigur asemenea uzanțe.

De exemplu, am putea observa urme [56] ale unei instituții similare cu acel *indjok* batak și ale altor principii ale ospitalității malaeziene în regulile care ne interzic să mîncăm înainte de a-l invita pe oaspetele ivit pe neașteptate: „mănîncă peste *halahalah* (cel care mănîncă) fără de prietenul său". Pe de altă parte, asemenea instituții, dacă nu chiar de aceeași speță, au lăsat urme în cea mai veche vedă. Și cum le găsim în mai toată lumea indo-europeană [57], avem motive să credem că tocmai arienii le-au adus și în India [58]. Cele două curente

56 *Anuç.*, versul 5051 și 5045 (= *Adh.* 104, vers 98 și 95): „el să nu consume lichide a căror esență este substrasă... și nici să nu facă daruri celui așezat la masă cu el" (comentariu: cel pe care l-a făcut să se așeze și care trebuie să mănînce cu el).

57 De exemplu *âdânam*, dar făcut de prieteni rudelor celui proaspăt tuns sau rudelor unui tînăr inițiat, logodnicei sau logodnicului etc., identic cu germanicul *gaben* despre care vom vorbi mai tîrziu (vezi *grhyasûtra,* ritualuri casnice), OLDENBERG, *Sacred Books* în index sub aceste diverse titluri.

Alt exemplu, cinstirea adusă de cadouri (de hrană), *Anuç.*, 122, vers 12, 13 și 14: „Cinstiților, ei cinstesc; pe cei împodobiți, ei înfrumusețează. *Aici se află unul care dăruiește,* se zice, și este cinstit de către toți" *(Anuç.,* vers 5850).

58 Un studiu etimologic și semantic ar permite, de altfel, să obținem aici rezultate analoge celor obținute de noi la dreptul roman. Cele mai vechi documente vedice abundă de cuvinte ale căror etimologii sînt mai clare decît cele ale termenilor latini; toate presupun, chiar și cele referitoare la piață și vînzări, un alt sistem în care darurile, schimburile, pariurile, țin loc de contractele la care ne gîndim de obicei cînd vorbim despre asemenea lucruri. S-a remarcat deseori incertitudinea (generală, de altfel, în toate limbile indo-europene) privind sensul cuvîntului sanscrit tradus de noi prin a da: *dâ,* precum și cel al numeroșilor săi derivați. Ex. *âdâ*, a primi, a lua etc.

Un alt exemplu: să alegem cele 2 cuvinte vedice care descriu cel mai bine actul tehnic al vînzării: *paradâ çulkâya,* a vinde pe un preț, și toate cuvintele derivate din verbul *pan, ex. pani,* vînzător. *Paradâ,* în afara faptului că-l include pe *dâ,* a da și pe *çulka,* avînd sensul tehnic al latinescului *pretium,* mai înseamnă nu numai valoare sau preț ci și: prețul luptei, prețul logodnicei, plata serviciului sexual, impozit, tribut. Și *pan,* care de la *Rig-Veda* a dat cuvîntul *pani* (vînzător, avar, cupid, nume de străin), precum și *pana*; monedă (mai tîrziu faimoasa *karsâpana)* etc., înseamnă a vinde și totodată a juca, a paria, a se bate pentru ceva, a dona, a schimba, a risca, a îndrăzni, a cîștiga, a intra în joc. În plus, nu este desigur necesar să presupunem că *pan*, cinstire, laudă, apreciere, este un verb diferit de primul. *Pana,* monedă, mai înseamnă: lucru ce se vinde, recompensă, obiect de pariat sau de jucat, casă de jocuri; chiar și hanul suplinitor al ospi-

s-au întîlnit într-o epocă pe care am putea-o estima ca fiind contemporană cu ultimele părți ale Vedei și cu colonizarea celor două mari cîmpii ale fluviilor Indus și Gange ; ele s-au consolidat fără îndoială, unul pe celălalt. Părăsind timpul vedic al literaturii, vom regăsi această teorie dezvoltîndu-se, o dată cu obiceiurile. Mahâbhârata este istoria unui potlatch uriaș ; jocul dintre zeitățile Kauravas împotriva Pân*nd*avașilor ; turnirul lui Draupadi, sora și una dintre soțiile multiple ale Pân*nd*avașilor [59]. Repetiții ale aceluiași ciclu legendar se reîntîlnesc în cele mai frumoase episoade ale epopeii, de exemplu, romanul lui Nala și Damayanti povestește, ca și întreaga Mahâbhârata, construcția unei case, joaca zeilor etc... [60]. Totul este însă distorsionat de aspectul literar și teologic al povestirii.

Dar pentru demonstrația noastră actuală nu e obligatoriu să-i stabilim aceste origini multiple și să-i reconstituim în mod ipotetic sistemul complet [61]. Pentru un travaliu comparativ, nici

talității. Tot acest vocabular leagă idei care nu sînt legate decît în potlatch ; totul decelează sistemul originar de care ne-am folosit pentru a concepe sistemul ulterior, al vînzării propriu-zise. Dar nu urmăm această încercare de reconstrucție etimologică, ea nefiind necesară în cazul Indiei și care ne-ar duce, fără îndoială, departe de lumea indoeuropeană.

[59] Vezi rezumatul în *Mhbh. Adiparvan,* lect. 6.

[60] Vezi, de exemplu, legenda lui Harriçcandra, *Sabhâparvan, Mahbh,* cartea II, lect. 12 ; alt exemplu, *Virâta Parvan,* lect. 72.

[61] Trebuie să cădem de acord că, în ceea ce privește obligația de a înapoia cadourile, subiectul principal al demonstrației noastre, am găsit puține fapte în dreptul hindus, exceptînd poate MANU, VIII, 213. Ba chiar, faptul cel mai limpede constă în regula care îl interzice. S-ar părea că la origine, *crâddha* funerară, masa pentru mort, ca obicei dezvoltat de brahmani, era ocazia de a face sau a răspunde invitațiilor. Or, era formal interzis să procedezi astfel. *Anuç.*, versurile 4311, 4315 = XIII, lect. 90, v. 43 sq. : „Cel ce nu invită decît prieteni la *çrâddha* nu merge în cer. Nu trebuiesc invitați nici prietenii, nici dușmanii, ci oamenii neutri etc. Remunerarea oferită preoților, acelor preoți care ne sînt prieteni, poartă nume demonic" *(piçâca),* versul 4316. Această interdicție constituie fără îndoială o adevărată revoluție în raport cu obiceiurile curente. Poetul-jurist, însuși, punînd-o în legătură cu un moment și o școală determinate *(Vaikhânasa Çruti, ibid.,* versul 4323 = lect. 90, vers. 51). Șireți, brahmanii au căutat, într-adevăr, să determine zeii și duhurile să dea înapoi darurile ce li se fac. Muritorii continuară să invite prieteni la mesele funerare. În India, o fac și astăzi. Brahmanul, nu dădea înapoi, nu invita și chiar, în fapt, nu accepta nimic. Și totuși codurile lor de legi ne-au păstrat destule documente pentru a ilustra cazul nostru.

clasele interesate, nici epoca în care dreptul a înflorit nu trebuiesc precizate exact. Mai tîrziu, din motive ce nu prezintă aici interes, acest drept avea să dispară, salvat în favoarea brahmanilor ; dar el a fost cu siguranță în vigoare o perioadă de șase pînă la zece secole, începînd cu secolul al VIII-lea î.e.n. pînă în secolul doi sau trei al erei noastre. Și este suficient ; epopeea și legea brahmanică se mai resimt în vechea atmosferă : cadourile sînt încă obligatorii, obiectele mai păstrează virtuți speciale și fac parte dintre ființele umane. Să ne mărginim la descrierea acestor forme de viață socială și să le studiem rațiunea. Chiar și simpla descriere va fi suficient de grăitoare.

Darul aduce recompense în viața prezentă sau în cea viitoare. Pe pămînt, obiectul oferit generează în mod automat pentru cel care dă un obiect similar celui oferit [62] : obiectul oferit nu este pierdut, el se va reproduce ; dincolo, lucrul oferit se regăsește amplificat. Hrana oferită înseamnă hrana de care donatorul va avea parte pe această lume ; și mai înseamnă aceeași hrană în șirul renașterilor [63] : apa, puțurile sau fîntînile date în dar țin de sete [64] ; veștmintele, aurul, umbrelele, sandalele ce fac posibil mersul pe pămîntul fierbinte, toate vor fi restituite în această viață sau într-o alta. Pămîntul pe care îl donați și care produce recolte pentru toți vă va mări folosul în această lume și în cealaltă, precum și în renașterile viitoare. „După cum creșterea lunii se împlinește de la zi la zi, la fel dăruirea pămîntului, o dată făcută, crește din an în an

[62] *Vas. Dh. su.*, XXIX, 1, 8, 9, 11 la 19 = MANU, IV, 229 s. cf. *Anuç.*, lecturile 64—69 cu citate din Parâçâra). Această parte a cărții pare să aibă în întregime drept bază un anume fel de litanie ; este pe jumătate astrologică și debutează cu un *danakalpa*, lect. 64, ce stabilește constelațiile sub care un individ sau altul trebuie să dea un anume lucru și cui anume.

[63] *Anuç.*, 3212 ; chiar și cea dată cîinilor sau la *çûdra*, celui care „coace pentru cîine" *(susqui* coace cîinele) *çvâpâka* (= lect. 63, vers. 13, cf. *ibid.*, vers 45 = v. 3243, 3248).

[64] Vezi principiile generoase despre modul în care lucrurile date în dar se regăsesc în ciclul renașterilor (XIII, lect. 145, vers 1—8, vers 23 și 30). În aceeași lectură sînt prezentate sancțiunile date avarului (vers 15 și 23). De exemplu, „el va renaște într-o familie săracă".

(de la recoltă la recoltă)“ [65]. Pămîntul generează grîne, rente și impozite, mine și animale. Dăruirea lui îmbogățește cu asemenea produse, atît pe cel care dă, cît și pe cel care primește [66]. Toată această teologie juridico-economică se dezvoltă la infinit în maxime maiestuoase, în citate versificate fără de număr, iar epocile și codexurile nu încetează să ilustreze acest subiect [67].

Pămîntul, hrana, tot ce este dat, sînt de altfel personificate, sînt ființe vii cu care se poate purta un dialog și care iau parte la contract. Ele vor să fie date în dar. Cîndva, pămîntul i se adresa lui Rama, eroul solar, fiul lui Jamadagni ; și, auzindu-i cîntul, eroul îl dăruiește cu totul lui *rsi* Kâçyapa ; pămîntul îi spune [68] în limbajul său, fără îndoială arhaic :

Primește-mă (celui ce primește)
dă-mă (celui ce oferă)
dîndu-mă mă vei obține iar.

și adaugă, de această dată într-un limbaj brahmanic plat: „pe această lume și în celelalte, ceea ce este dat în dar va fi cu-

[65] *Anuç.,* 3135 ; cf. 3162 (= lect. 62, vers 33, 90).

[66] Vers 3162 (= *ibid.,* vers 90).

[67] De fapt, întreg *parvanul,* întregul cînt al Mahâbhâratei este un răspuns la următoarea întrebare: Cum să cucerești Bogăția, cum s-o cucerești pe Çri, zeița atît de nestatornică ? Un prim răspuns este acela că Çri stă printre vaci, în balega și în urina lor, acolo unde vacile, zeități și ele, i-au permis să locuiască. A dărui o vacă, aduce, din acest motiv noroc (lect. 82, vezi mai departe, n. 68). Cel de-al doilea răspuns, fundamental hindus, care constituie o bază a tuturor doctrinelor morale indiene, arată că secretul Bogăției și al Fericirii (lect. 163) este acela de a da în dar, de a nu păstra și de a nu căuta Bogăția ci, s-o dărui, pentru ca să revină, ea însăși, sub forma în care a fost dăruită, în această lume dar și în cealaltă. Renunțarea de sine, să cîștigi doar pentru ca să dai, iată legea care este și lege a naturii, sursa adevăratului profit (vers. 5657 = lect. 112, vers 27): „Fiecare să-și facă zilele rodnice, distribuind alimente“.

[68] Versul 3136 (= lect. 62, vers 34) numește această strofă *gàthâ.* Ea nu este un *çloka*; provine deci dintr-o tradiție antică. În plus, cred că primul semi-vers *mâmevâdattha, mâm dattha, mâm dattva mâmevâpsyaya* (vers 3137 = lect. 62, vers 35) poate fi izolat de cel de-al doilea. Versul 3132, de altfel, îl izolează cu anticipație (= lect. 62, vers 30). „Așa după cum fuge o vacă către vițelul ei, cu ugerul plin lăsînd să-i scape laptele, la fel binecuvîntatul pămînt fuge către cel ce dăruiește pămînt“.

cerit din nou". Un foarte vechi cod [69] de legi arată că *Anna*, hrana zeificată însăși, decretă următoarele versuri :

> „Cel ce nu mă oferă zeilor, manilor, propriilor săi servitori și oaspeți, cel ce (mă) consumă preparată și, în nebunia lui (astfel) înfulecă peste, eu îl consum, eu îi sînt moartea.
>
> Dar cel ce oferă *agnihotra*, îndeplinind *vaiçvadeva* [70], și apoi mănîncă — în mulțumire, puritate și credință — ceea ce rămîne după ce hrănește pe toți cei ce trebuie să-i hrănească, pentru el, eu devin ambrozie și el se bucură de mine."

Este în firea lucrurilor ca hrana să fie împărțită ; a nu o împărți cu altul înseamnă „să-i ucizi esența proprie", să o distrugi atît pentru tine cît și pentru alții. Aceasta este interpretarea, în același timp materialistă și idealistă, pe care brahmanismul o oferă carității și ospitalității [71]. Bogăția a fost creată pentru a fi dăruită. Dacă nu ar fi existat brahmanii care să o primească „vane ar fi fost bogățiile celor bogați" [72].

> „Cel ce mănîncă, fără să știe ucide hrana, și o dată mîncată, hrana îl ucide [73]. Avariția întrerupe cercul de

69 *Baudhâyana Dh. sû.*, *II*, *18*, evident contemporan nu numai cu aceste reguli de ospitalitate, dar și cu Cultul Hranei, despre care putem afirma că este contemporan formelor posterioare vedice, dăinuind pînă în vremea Vishnuismului, în care s-a integrat.

70 Sacrificii brahmanice în epoca vedică tîrzie. Cf. *Baudh. Dh. sû.*, 11, 6. 41 și 42. Cf. *Taittiriya Aranyaka*, VIII, 2.

71 Întreaga teorie este prezentată în faimoasa convorbire dintre *rsi* Maitreya și Vyâsa, încarnare a lui *Krsna dvaipaâyana (Anuç.*, XIII, 120, 121). Convorbirea, în care aflăm urme ale luptei dintre brahmanism și budism, vezi mai ales versul 5802 (= XIII, 120, vers 10), trebuie să fi avut o deschidere istorică, făcînd aluzie la epoca în care învingea Krișnaismul. Dar doctrina ce o predica este cea din vechea teologie brahmanică, poate chiar cea a moralei indiene străvechi, de dinaintea arienilor.

72 *Ibid.*, vers 5831 (= lect. 121, vers 11).

73 *Ibid.*, vers 5832 (= 121, vers 12). Trebuie citit *annam*, ca în ediția de la Calcutta și nu *artham* (Bombay). Cel de-al doilea semi-vers este obscur și, fără îndoială, s-a transmis rău. Totuși el semnifică ceva. „Această hrană pe care el o consumă, prin ceea ce este ea hrană, tot prin aceea este ucigașul ucis, el ignorantul". Următoarele două versuri sînt tot enigmatice, dar exprimă mai clar ideea, făcînd aluzie

drept al virtuților, alimentele renăscînd mereu unele din altele [74]."

Pe de altă parte, în acest joc al schimburilor, ca și în cazul furtului, brahmanismul a identificat cu claritate proprietatea și individul. Proprietatea brahmanului este însuși brahmanul.

„Vaca brahmanului este otravă, este un șarpe veninos."

spune deja *Veda* magicienilor [75]. Vechiul codex Baudhâyana [76] decretează : „Proprietatea brahmanului ucide (pe cel culpabil) cu fiii și nepoții săi toți ; otrava nu este (otravă) ; proprietatea brahmanului este numită otravă (prin excelență)". Ea poartă în sine propria sancțiune pentru că ea însăși este ceea ce este înfricoșător în brahman. Nici măcar nu trebuie ca furtul din proprietatea brahmanului să fie conștient și voit. O întreagă „lectură" de-a noastră din Parvan [77] din secțiunea Mahâbhâratei care ne interesează în cel mai înalt grad, povestește că Nrga, regele Yadușilor, a fost prefăcut în șopîrlă deoarece, dintr-o greșeală a oamenilor săi, a dat unui brahman vaca aparținînd unui alt brahman. Cel care, de bună credință fiind, a primit-o, nu vrea nici el, s-o înapoieze, nici chiar pentru alte o sută de mii de vaci ; ea face parte din casa lui, din bunurile sale.

la o doctrină ce trebuia să aibă un nume, cel al *rsi*-ului : vers 5834 = *ibid.*, 14, „înțeleptul, savantul consumînd hrana, o face să renască". „Iată cum decurg (lucrurile). Căci virtutea celui ce dă este și virtutea celui ce primește (și *vice-versa)*, iar aici nu se află decît o roată ce se învîrte într-un singur sens". Traducerea lui Pratâp (Mahâbhârata) este plină de parafraze, dar se bazează pe comentarii excelente ce ar merita traduse (cu excepția unei erori care îi scade din frumusețe *evam janayatli*, vers 14 : este hrana și nu progenitura cea care este procreată din nou). Cf. = *Ap. Dh. sû.*, 11, 7 și 3. „Cel ce mănîncă înaintea gazdei sale distruge hrana, proprietatea, descendența, cirezile și virtutea familiei".

[74] Vezi mai sus.

[75] *Atharvaveda,* v. 18, 3 ; cf. *ibid.*, v. 19, 10.

[76] I, 5 și 16 (cf. mai sus *aeterna auctoritas* a unei *res* furate).

[77] Lect. 70 referitoare la datul vacilor ca dar (al cărui ritual îl găsim în lect. 69).

„Este deprinsă cu locurile și vremea, și dă mult lapte, este liniștită și afectuoasă. Laptele ei este dulce, este un bun prețios și permanent în casa mea (versul 3466).

Ea (vaca) îmi hrănește unul din copiii cei mici, care este înțărcat și slab. Nu pot s-o dau... (versul 3467)."

Nici cel căruia i s-a luat vaca nu acceptă alta. Ea este, în mod irevocabil, proprietatea a doi brahmani. Aflat între două refuzuri, nefericitul rege rămîne vrăjit pentru mii de ani prin imprecație [78].

Nicăieri nu există o legătură mai strînsă între lucrul oferit și donator, între proprietate și proprietar, decît cea din regulile privind dăruirea vacii [79]. Aceste reguli sînt vestite. Conformîndu-se lor și hrănindu-se cu orz și balegă de vacă, culcîndu-se pe pămînt, regele Dharma [80] (legea), Yudhis*th*ira însuși, eroul principal din epopee, devine un „taur" printre regi. Timp de trei zile și trei nopți, proprietarul vacii îl imită și se conformează „jurămîntului vacii" [81]. O noapte din trei se hrănește numai cu „sucul vacii" : apă, balegă și urină. (În urină locuiește însuși Çri, Destinul). O altă noapte din cele trei, se culcă împreună cu vacile, întins pe pămîntul gol, asemenea lor, și, adaugă comentatorul „nu se scarpină să nu tulbure insectele", identificîndu-se astfel „într-un singur suflet cu vacile" [82]. Intrînd în grajd, el le cheamă după numele lor sacre [83]

78 Versetul 14 și următoarele. „Proprietatea brahmanului ucide așa după cum vaca brahmanului (ucide) N*r*ga", vers 3462 (= *ibid.*, 33) (cf. 3519 = lect. 71, vers 36).

79 *Anuç.*, lect. 77, 72 ; lect. 76. Aceste reguli sînt relatate cu lux de detalii, puțin credibile și cu siguranță teoretice. Ritualul este atribuit unei școli determinate, școala B*r*haspati (lect. 76). Ritualul durează trei zile și trei nopți înaintea actului și trei zile după ; în anumite circumstanțe, durează chiar zece zile (vers 3532 = lect. 71, 49 ; vers 3597 = 73, 40 ; 3517 = 71, 32).

80 Care trăia într-un permanent „dar al vacii" *(gavâm prodâna)*, vers 3695 = lect. 76, vers 30.

81 Este vorba aici de o adevărată inițiere a vacilor cu cel ce dă și a celui ce dă cu vacile ; este un fel de mister, *upânitesu gosu*, vers 3667 (= 76, vers 2).

82 Este în același timp un ritual purificator, de eliberare de orice păcat (vers 3673 = lect. 76, vers 8).

83 Samanga (avînd toate membrele) și Bahula (lată, grasă), vers 3670 (cf. vers 6042, vacile spun „Bahula, Samanga. Ești fără teamă,

și adaugă : „vaca îmi este mamă iar taurul tată etc.". În timpul actului de donație, el va repeta prima formulă. Și iată momentul solemn al transferului. După omagiul adus vacii, cel ce înmînează darul rostește :

> Cele ce sînteți, acelea sînt eu, devenit astăzi de-o natură cu voi, dîndu-vă, mie însumi îmi dau [84] (versetul 3676).

Iar cel ce primește (făcînd *pratigrahant* [85]), rostește :

> Schimbări (transmise) în spirit, primite de spirit, glorifică-ne pe noi doi, voi cele avînd înfățișări de Soma (lunare) și de Ugra (solare)[86] (versul 3677).

Alte principii ale dreptului brahmanic ne amintesc în mod straniu de obiceiurile polineziene, melaneziene și americane descrise. Felul de a primi darul este, în mod curios, analog. Brahmanul are un orgoliu de neînvins. El refuză orice tranzacție cu piața și nu trebuie să accepte nimic ce-i parvine de acolo [87]. Într-o economie națională, în care există orașe, piețe și bani, brahmanul rămîne fidel economiei și moralei vechilor preoți indo-iranieni și, de asemenea, celei a agricultorilor străini sau aborigeni din marile cîmpii. El păstrează acea atitudine demnă a nobilului [88] pe care am ofensa-o

---

ești liniștitoare, ești o bună prietenă". Epopeea nu uită să menționeze că aceste nume sînt cele din *Veda,* din *Çruti.* Regăsim într-adevăr numele sacre în *Atharvaveda,* V, 4, 18, vers 3 și 4.

84 Mai precis : „donator pentru voi, donator pentru mine sînt".

85 Actul de „a lua cu mîna", cuvînt riguros echivalent lui *accipere,* λαμβανειν, *take* etc.

86 Ritualul prevede că putem oferi „vaci din plăcinte cu susan sau cu unt rînced" și, de asemenea, vaci „din aur și argint". În acest caz, ele ar fi considerate aidoma vacilor adevărate, cf. 3523, 3839. Riturile, mai ales cele ale tranzacției, devin atunci mai perfecționate. Vacilor li se dau nume rituale : una dintre ele este „viitorul". Șederea împreună cu vacile, „jurămîntul vacilor", devine și mai severă.

87 *Ap. Dh. sû.,* 1, 17 și 14, MANU, X, 86—95. Brahmanul poate vinde ce nu a fost cumpărat, cf. *Ap. Dh. sû.,* 1, 19, 11.

88 *Ap. Dh. sû.,* 1, 18, 1 ; *Gautama Dh. sû.,* XVII, 3.

copleșindu-l [89]. Două lecturi ale Mahâbhâratei povestesc despre cei șapte *rsi*, mari prezicători, și despre grupul lor care, în timp de foamete, mîncînd trupurile fiilor regelui Çibi, au refuzat cadourile imense, chiar și smochinul de aur, cadouri oferite de regele Çaivya V*rș*adarbha, răspunzîndu-i acestuia :

„O rege, a primi de la regi este la început miere, iar la urmă otravă" (v. 4459 = lectura 93, v. 34).

Urmează două serii de imprecații. Această teorie este chiar hazlie. O castă întreagă trăind din daruri, pretinde că le refuză [90]. Apoi consimte și acceptă acele daruri oferite în mod spontan [91]. Apoi alcătuiește lungi liste [92] de oameni de la care, de circumstanțe în care, și de lucruri [93] pe care le poate accepta, și admite în caz de foamete [94], condiționat, este drept, de expiații ușoare [95].

Aceasta deoarece legătura pe care darul o stabilește între cel care îl oferă și cel care îl primește este foarte puternică pentru amîndoi. Ca în toate sistemele studiate mai sus de noi, ba chiar mai mult, unul este puternic legat de celălalt. Cel ce primește se situează într-o poziție puternic dependentă de cel ce oferă [96]. Din acest motiv brahmanul nu trebuie să „accepte" sau să solicite ceva de la rege. Divinitate între divinități, el este superior regelui și rangul său ar fi prejudiciat dacă ar face alt-

89 Cf. *Anuç.*, lect. 93 și 94.

90 *Ap. Dh. sû.*, 1, 19 și 13, 3, în care este citată o altă școală brahmanică, Ka*n*va.

91 MANU IV, p. 233.

92 *Gautama Dh. sû.*, XVII, 6, 7 ; MANU, IV, 253. Lista oamenilor de la care brahmanul nu poate accepta, *Gautama*, XVII, 17 ; cf. MANU, IV, 215 la 217.

93 Lista lucrurilor ce trebuiesc refuzate. Ap., 1, 18, 1 ; *Gautama*, XVII. Cf. MANU, IV, 247 la 250.

94 Vezi toată lect. 136 din *Anuç.* Cf. MANU, IV, p. 250 ; X, p. 101, 102. *Ap. Dh. sû.*, I, 18, 5—8 ; 14—15 ; *Gaut.*, VII, 4, 5.

95 *Baudh. Dh. su.*, 11, 5, 8 ; IV, 2, 5. Recitarea Târatsamahdî = *Rigveda*, IX, 58.

96 „Energia și strălucirea înțelepților au dispărut deoarece ei au primit (daruri)" (au acceptat, au luat). „De cei ce nu vor să accepte, ferește-te, O rege !", *Anuç.* (v. 2164 = lect. 35, vers 34).

ceva decît să ia. Pe de altă parte, pentru rege, atît modul cît și ceea ce dăruiește au aceeași importanță [97].

Darul este deci, în același timp, gestul pe care trebuie să-l faci și ceea ce trebuie să primești, fiind totuși periculos să-l iei. Lucrul dat în dar formează el însuși o legătură bilaterală și de nerevocat, mai ales atunci cînd este un aliment. Cel ce primește depinde de furia celui care dă [98], și fiecare depinde de celălalt. De asemenea, nu trebuie să iei masa la adversar [99].

Sînt luate tot felul de precauții arhaice. Codexurile și epopeile prezintă tema pe larg, așa cum face îndeobște literatura hindusă, termeni ca : dar, a dărui, cel ce dăruiește, trebuind să fie luați în considerare în mod relativ [100], cu precizie și scrupule, astfel încît să nu apară nici o eroare în modul de a dărui și a primi. Totul este etichetă ; nu este ca la piață, unde, obiectiv vorbind, pentru un preț iei un anumit lucru. Nimic nu este în acest caz indiferent [101]. Contractele, alianțele, transmiterea bunurilor, legăturile create prin bunurile transmise între cei ce primesc și cei ce dau, această moralitate economică trebuie să țină seama de întreg ansamblul. Natura și intenția con-

---

97 *Gautama,* XVII, 19,12 sq. ; Ap., I, 17, 2. Formulă de etichetă a darului, MANU, VII, p. 86.

98 Krodho hanti yad *dânam.* „Furia ucide darul", *Anuç.,* 3638 = 1.75, vers 16.

99 Ap., II, 6, 19 ; cf. MANU, III, 5, 8, cu o interpretare teologică absurdă : în acest caz, „el mănîncă greșeala gazdei sale". Interpretarea se referă la faptul că în general legile interzic brahmanilor să practice una din meseriile lor esențiale, pe care ei o mai practică : aceea de mîncător de păcate. Ceea ce înseamnă că nimic bun nu rezultă din donație, pentru nici unul din contractanți.

100 Renaștem în cealaltă lume, sub chipul aceluia de la care, în această viață, am acceptat hrană, sau al aceluia de la care avem în stomac hrană, sau ne-a fost chiar el hrană.

101 Întreaga teorie este rezumată într-o lectură ce pare recentă. *Anuç.,* 131, cu titlul de *dânadharma* (vers 3 = 6278) : „Ce daruri, cui, cînd, prin cine". Sînt expuse aici cele cinci motive ale darului : cînd îl oferim brahmanilor în mod spontan ; interesul („el îmi dă, mi-a dat, și-mi va da"), teama („nu sînt al lui, el nu este al meu, îmi poate face rău") ; iubirea („el îmi este drag, eu îi sînt drag"), graba („îmi dă neîntîrziat") ; mila („sărac fiind, se mulțumește cu puțin"). Vezi și lect. 37.

tractanților, natura și lucrul oferit sînt indivizibile [102]. Poetul-jurist a știut să exprime perfect ceea ce noi vrem să descriem :

„Este doar o roată (ce se învîrte într-un singur sens) [103]."

II

Dreptul germanic

Gaj și dar

Chiar dacă societățile germanice nu ne-au păstrat urme destul de vechi și complete [104] ale teoriei lor asupra darului, ele au avut un sistem al schimburilor sub formă de dar atît de clar și de dezvoltat — daruri ce se făceau în mod voluntar sau din obligație, daruri primite sau date — cum puține popoare au.

Nici civilizația germanică [105], mult timp, nu a avut o piață. Ea a rămas, în esență, o civilizație feudală și țărănească ; ci-

[102] Ar mai fi de studiat și ritualul de purificare a darului, care constituie și un mijloc de dezlegare de cel care l-a dat. Darul este stropit cu apă cu ajutorul unui fir de iarbă *kuça* (pentru alimente, v. *Gaut.*, V, 21, 18 și 19, *Ap.*, II, 9, 8). Cf. apa care purifică de datorie, *Anuç.*, lect. 69, vers 21 și comentariile lui Prâtap *(ad. locum,* p. 313).

[103] Vers 5834.

[104] Faptele sînt cunoscute prin unele monumente literare destul de tîrzii. Redactarea cînturilor din Edda este mult posterioară conversiunii scandinavilor la creștinism. Dar, mai întîi, vîrsta tradiției poate diferi de cea a redactării ; apoi, chiar forma cea mai timpurie cunoscută de către tradiție poate avea o vîrstă diferită de cea a instituției. Aceste două principii de critică nu trebuie pierdute niciodată din vedere.

În speță, nu există nici un pericol în utilizarea acestor fapte. Mai întîi că o parte dintre tipurile de daruri care ocupă un asemenea loc în dreptul pe care îl descriem sînt primele instituții care ne sînt atestate la germani. Două dintre ele sînt descrise chiar de Tacit : darurile de nuntă și modul în care ele revin în familia donatorilor *(Germania,* XVIII, într-un scurt capitol asupra căruia ne rezervăm dreptul să revenim) ; darurile nobile, în special cele primite de la șefi sau date șefilor *(Germania,* XV). În fine, faptul că obiceiurile acestea s-au păstrat atîta timp încît am putut să găsim atîtea vestigii, denotă că ele erau trainice și cu rădăcini puternice în orice suflet german.

[105] V. SCHRADER și referințele pe care le indică, *Reallexikon der indo-germanischen Altertumskunde,* s.v. *Markt, Kauf.*

vilizaţie în care cuvinte precum „preţ de cumpărare" sau „de vînzare" par de dată recentă [106]. Mai demult ea îşi dezvoltase un adevărat sistem de potlatch şi, mai ales, un sistem al darului. În mare măsură, clanurile din interiorul tribului, marile familii din clan [107], triburile între ele, şefii între ei, şi chiar regii între ei trăiau în afara grupului familial, din punct de vedere moral şi economic, toţi comunicau, se ajutau sau creau alianţe prin daruri şi pacturi, prin gajuri şi ostateci, prin mese festive şi cadouri oricît de mari. Am văzut mai sus, luată din *Havamal,* o întreagă litanie a cadourilor. Faţă de acel frumos fragment din Edda, ar mai trebui arătate alte trei lucruri.

Nu s-a făcut încă un studiu aprofundat al vocabularului, foarte dezvoltat la germani, referitor la cuvintele *geben* şi *gaben* [108]. Sînt foarte numeroase cuvinte : *Ausgabe, Algabe, Angabe, Hingabe, Liebesgabe, Morgengabe,* o curioasă *Trostgabe* (premiu de consolare),*vorgeben, vergeben* (a jefui şi a ierta), *widergeben* şi *wiedergeben ;* studiul lui *Gift, Mitgift* etc. ; studiul instituţiilor desemnate de aceste cuvinte rămîne şi el de făcut [109].

---

106 Cuvîntul *Kauf* şi toate derivatele lui vin din cuvîntul latin *caupo,* negustor. Incertitudinea asupra sensului unor cuvinte ca : *leihen, lehnen, lohn, bürgen, borgen* etc., este bine cunoscută şi demonstrează că utilizarea lor tehnică este de dată recentă.

107 Nu ridicăm aici problema economiei închise, *geschlossene Hauswirtschaft,* conf. Bücher, *Entstehung der Volkswirtschaft.* Pentru noi, este o problemă rău pusă. De cum apar într-o societate două clanuri, în mod necesar ele vor face contracte şi schimburi, nu numai de femei (exogamie) şi ritualuri, ci şi de bunuri, cel puţin în unele perioade ale anului şi în anumite ocazii ale vieţii. În restul timpului, familia, foarte restrînsă adesea, trăieşte redusă la ea însăşi. Dar perioade în care s-a trăit astfel nu au mai existat.

108 Vezi aceste cuvinte la Kluge, şi în alte dicţionare etimologice ale diferitelor limbi germanice. Vezi VON AMIRA despre *Abgabe, Ausgabe, Morgengabe (Hdb.* de Hermann PAUL) (paginile citate la index).

109 Lucrările cele mai bune sînt încă : J. GRIMM, Schenken und Geben, *Kleine Schriften,* II, p. 174 ; şi BRUNNER, *Deutsche Rechtsbegriffe besch Eigenturn.* Vezi şi GRIMM, *Deutsche Rechtsalterthümer,* I, p. 246, cf. p. 297, despre *Bete = Gabe.* Ipoteza că s-ar fi trecut de la un dar necondiţionat la unul obligatoriu este inutilă. În dreptul germanic cele două tipuri au existat dintotdeauna şi, mai ales, cele două caracteristici s-au amestecat.

Din contră, întregul sistem al darurilor, importanța lui în tradiție și folclor, inclusiv obligația de a da înapoi daruri, sînt descrise în chip admirabil de Richard Meyer în una dintre cele mai savuroase lucrări de folclor din cîte cunoaștem [110]. Ne vom referi la ea simplu și nereușind, pentru moment, decît remarcile subtile referitoare la forța legăturilor care obligă, *Angebinde,* constituind schimbul, oferta, acceptarea ofertei și obligația de a da un dar pentru cel primit.

Există, de altfel, o instituție care a persistat mult timp și care mai persistă și azi în morala și cultura economică din statele germane, instituție care, din punct de vedere economic, prezintă o mare importanță : este vorba despre *Geben* [111], echivalentul hindusului *adanam.* În timpul botezului, al comuniunilor, al logodnelor și nunților, invitații — adesea întreg satul — după masa de nuntă, de exemplu în ziua precedentă sau în cea următoare *(Guldentag),* oferă cadourile de nuntă a căror valoare depășește, în general cu mult, cheltuielile pentru nuntă. În unele ținuturi germane, acest *Gaben* constituie chiar zestrea miresei, zestre ce îi este prezentată în dimineața nunții, purtînd numele *Morgengabe.* În unele locuri, generozitatea acestor daruri constituie chezășia fertilității tînărului cuplu [112]. Intrarea în relație de logodnă, darurile diverse făcute de nași în diferite momente ale vieții, pentru a le da nume și a-i ajuta *(Helfete)* pe fini, sînt și ele foarte importante. Recunoaștem această temă, care este încă familiară în obiceiurile noastre, în toate povestirile și legendele referitoare la invitație, la blestemarea indivizilor neinvitați, la binecuvîntarea și generozitatea invitaților, mai ales cînd aceștia sînt zîne.

---

110 Zur Geschichte des Schenkens, *Steinhausen Zeitschr. f. Kulturgesch,* v. p. 18 sq.

111 V. MEYER, *Deutsche Volkskunde,* p. 115, 168, 181, 183 etc. În această problemă poate fi consultat orice manual de folclor germanic (Wuttke, etc.).

112 Găsim aici un alt răspuns la problema pusă (v. mai sus) de van Ossenbruggen despre natura magică și juridică a „prețului miresei". V. despre subiect, remarcabila teorie a raporturilor între diversele servicii făcute soților și de către soți în Maroc (WESTERMARCK, *Marriage ceremonies in Morocco,* p. 361 sq., și părțile din cartea citată în ea).

O a doua instituție cu aceeași origine este cea a gajului obligatoriu în toate tipurile de contracte germanice [113]. Chiar și cuvîntul *gaj* vine de aici, de la *wadium* (cf. engl. *wage*, salariu), Huvelin [114] demonstrînd deja că *wadium* germanic [115] furnizează milocul de a înțelege contractele, apropiindu-l de romanul *nexum*. Într-adevăr, așa cum interpreta Huvelin, gajul acceptat permite contractanților dreptului germanic să acționeze unul asupra celuilalt, deoarece unul posedă ceva de la celălalt, acel ceva pe care acesta din urmă, în calitate de fost proprietar al lucrului, l-ar fi putut vrăji ; și deoarece, adeseori, gajul, separat în două părți, era păstrat cîte o jumătate de către fiecare din cei doi contractanți. Acestei explicații îi putem suprapune, însă, o alta mai apropiată. Sancțiunea magică nu este singura legătură ce-ar putea interveni. Obiectul în sine, dat și angajat ca gaj, constituie, prin virtuțile lui proprii, o altă legătură. Mai întîi de toate, gajul este obligatoriu ; în dreptul german, orice contract, orice vînzare și cumpărare, orice împrumut sau depozitare, presupune constituirea unui gaj. Se oferă celuilalt contractant un obiect în gaj, obiect a cărui valoare este, în general, redusă : o mănușă, o monedă *(Treugeld)*, un cuțit — chiar și ace, la noi — obiect ce va fi returnat la efectuarea plății lucrului livrat. Huvelin remarcă deja că gajul este de mică valoare, fiind, în general, un obiect personal ; pe bună dreptate, el

[113] În cele ce urmează, nu vom confunda gajul cu arvuna, deși, aceasta, așa cum o indică numele în limba greacă și latină, era de origine semită și a fost cunoscută în dreptul german recent, ca și în drepturile noastre. Mai mult, în unele cazuri, gajurile s-au confundat cu vechile daruri, de ex., în unele dialecte din Tirol, la *Handgeld* se spune *Harren*.

Nu vom insista nici asupra importanței noțiunii de gaj în materie de căsătorie. Vom remarca doar că în dialectele germanice „prețul de cumpărare“ poate fi numit în același timp *Pfand, Wetten, Trugge* și *Ehethaler*.

[114] *Année Sociologique*, IX, p. 29 sq: Cf. KOWALEWSKI, *Coutume contemporaine et loi ancienne*, p. 111 sq.

[115] Despre *wadium* mai pot fi consultate : THÉVENIN, Contribuție la studiul dreptului germanic, *Nouvelle Revue Historique du Droit*, IV, p. 72 ; GRIMM, *Deutsche Rechtsalt.*, I, p. 209—213 ; VON AMIRA, *Obligationen Recht* ; VON AMIRA, în *Hdb.*, de Hermann PAUL, I, p. 254 și 248.

Despre *wadiatio*, cf. DAVY, *Année. Soc.*, XII, p. 522 sq.

apropie acest fapt de tema „gajului de viață", *lifetoken*[116]. Lucrul astfel transmis, este, într-adevăr, unul purtînd pe deplin individualitatea donatorului. Faptul că el se găsește în mîinile celui ce l-a primit îl determină pe contractant să îndeplinească contractul, să se răscumpere, răscumpărînd gajul. Astfel, *nexum*-ul se află în gaj, nu numai în actele magice sau în formele ceremonioase de contracte, adică în cuvinte, jurăminte și rituri ale schimbului, în strîngerea de mîini ; el este și în înscrisuri, în „actele" cu valoare magică, în „răbojurile" pe care fiecare parte le poate păstra, în mesele luate în comun, la care fiecare participă cu ceva din esența celuilalt.

Două caracteristici ale *wadiatio* demonstrează, de altfel, această forță din lucru. Mai întîi, faptul că gajul nu numai că obligă și leagă, dar implică și onoarea[117], autoritatea și „mana" celui care-l dă[118]. Acesta rămîne într-o poziție inferioară pînă în momentul în care se eliberează de angajamentul (pariul) luat. Căci termenul *wette, wetten*[119], care traduce cuvîntul *wadium* din legi are atît sensul de *pariu* cît și pe cel de *gaj*. Mai curînd decît un mijloc de a-l constrînge pe debitor, el constituie premiul concursului și sancționarea unei provocări. Atîta vreme cît contractul nu este încheiat, el este asemenea celui care pierde pariul, cel de-al doilea alergător din cursă ; și pierde cu cît se angajează mai puțin, căci cu atît va avea mai mult de plătit ; fără a mai socoti că el se expune pericolului de a pierde ceea ce a primit, ceea ce proprietarul va putea revendica atîta timp cît gajul nu a fost retras. Celălalt fapt demonstrează pericolul creat prin primirea gajului. Nu numai cel ce îl dă se angajează, ci și cel care îl primește. El se îndoiește de lucrul primit, ca și cel ce primește darul în Trobiand.

---

116 HUVELIN, p. 31.

117 BRISAUD, *Manuel d'Histoire du Droit français*, 1904, p. 1381.

118 HUVELIN, p. 31, n. 4, interpretează faptul exclusiv ca degenerescență a ritului magic primitiv ce ar fi devenit simplă temă de moralitate. Dar această interpretare este parțial inutilă (v. mai sus) și nu o exclude pe cea pe care o propunem.

119 Despre paternitatea cuvintelor *wette, wedding,* ne rezervăm dreptul de a reveni. Amfibologia pariului și a contractului apare chiar și în limbile noastre, de ex. : *se défier* (a nu avea încredere), și *défier* (a provoca).

Gajul i se aruncă la picioare [120], atunci cînd este o *festuca notata* [121], avînd caracter runic sau secționat — ca parte tăiată, din care se păstrează sau nu o parte — fiind luat de pe jos sau pus la sîn *(in laisum)*, și nu dat în mînă. Întregul ritual are un caracter de provocare și suspiciune de ambele părți. Chiar și astăzi, de altfel, limba engleză echivalează *throw the gage* cu *throw the gauntlet* (a arunca mănușa). Ca și darul, gajul conține în el un pericol pentru ambii *co-respondenți*.

Iată și cea de-a treia caracteristică : nicăieri nu se resimte mai bine pericolul reprezentat de lucrul dăruit sau transmis decît în străvechiul drept și în străvechile limbi germanice ; ceea ce explică sensul dublu al cuvîntului *gift* în ansamblul acestor limbaje, de dar, pe de o parte, și de otravă, pe de alta. De altfel, am dezvoltat istoria semantică a acestui cuvînt [122]. Tema darului funest, a cadoului sau bunului preschimbat în otravă, este fundamentală în folclorul german. Aurul Rinului este fatal pentru cine îl cucerește, cupa lui Hagen este funebră pentru eroul care bea din ea ; mii și mii de povestiri și romane de acest fel, atît germanice cît și celte, ne zdruncină sensibilitatea.

---

120 HUVELIN, p. 36, n. 4.

121 Despre *festuca notata*, v. HEUSLER, *Institutionen*, I, p. 76 sq. ; HUVELIN, p. 33, pare că a uitat utilizarea secționării.

122 Gift, gift. *Mélanges Ch. Andler*, Strasbourg, 1924. Am fost întrebat de ce n-am examinat etimologia cuvîntului *gift*, traducere din latină a lui *dosis*, acesta la rîndul său transcripție a grecului δοσισ, doză de otravă. O asemenea etimologie presupune că dialectele din nordul și sudul Germaniei ar rezerva un nume savant pentru un lucru de utilitate comună ; ceea ce nu reprezintă legea semantică obișnuită. În plus, ar mai trebui explicate și alegerea cuvîntului *gift* la această traducere, precum și tabu-ul lingvistic invers care, în unele limbi germanice, a determinat sensul de „dar" pentru cuvîntul *gift*.

Am alăturat incertitudinea sensului termenului *gift*, cu cea a termenului latin *venenum*, sau φιλτρον și φαρμακου ; ar trebui să adăugăm și alte apropieri (BRÉAL, *Mélanges de la société linguistique*, vol. III, p. 410), *venia, venus, venenum, de vanati* (sanscritul a face plăcere) și *gewinnen, win* (a cîștiga).

Trebuie să constatăm și o eroare de citare. Aulus-Gellius a dizertat asupra acestor cuvinte dar nu el l-a citat pe HOMER *(Odiseea*, IV, p. 226) ; ci GAIUS, chiar un jurist, în cartea sa despre cele *Douăsprezece Table (Digeste*, L, XVI, *De verb. signif.*, 236).

Să cităm doar strofa în care un erou al Eddei [123], Hreidmar, răspunde astfel insultelor lui Loki :

Ai oferit daruri,
Nu şi dragoste-n dar,
N-ai dat cu inimă plină
Nimic din viaţa ta, de-aş fi ştiut
mai demult te-aş fi jupuit.

Dreptul celtic

Popoarele celtice constituie o altă familie de societăţi indo-europene care, cu siguranţă, au cunoscut aceste instituţii ; am început demonstraţia acestui fapt împreună cu domnul Hubert [124].

Dreptul chinez

În fine, o mare civilizaţie, cea chineză, a păstrat din timpurile sale arhaice, principiul de drept ce ne interesează ; ea recunoaşte legătura indisolubilă a oricărui lucru cu proprietarul originar. Şi astăzi, încă, individul care îşi vinde unul din bunurile sale [125], chiar şi mobila, păstrează, faţă de cumpără-

123 Reginsmal. 7. Zeii l-au ucis pe Otr, fiu al lui Hreidmar, şi au fost nevoiţi să se răscumpere acoperind cu aur masiv pielea lui Otr. Dar zeul Loki a blestemat acest aur, iar Hreidmar răspunde prin strofa citată. Datorăm indicaţia domnului Maurice Cahen, care, la versul 3, remarcă : „cu o inimă binevoitoare" este traducerea clasică : *af heilom hug* înseamnă de fapt „în acea dispoziţie a spiritului care aduce noroc".

124 Vom găsi acest studiu *(Sinuciderea şefului galez)* şi notele domnului HUBERT într-unul din numerele viitoare din *Revue Celtique.*

125 Dreptul chinez despre imobile, cel germanic şi dreptul nostru antic, de asemenea, cunoşteau vînzarea cu răscumpărare precum şi drepturile deţinute de părinţi de a cumpăra bunurile şi fondurile vîndute ce nu ar fi trebuit separate de moştenire, ceea ce se numeşte diminuarea neamului. Vezi HOANG (Varietăţi sinologice), *Notions techiques sur la propriété en Chine,* 1897, p. 8 şi 9. (Dar nu ţinem cont de acest fapt : în istoria umană, în China în particular, vînzarea definitivă a solului este ceva recent, ea a existat în dreptul roman, apoi

tor, dreptul de a „plînge bunul său“ pe toată durata vieții. Părintele Hoang a consemnat modele ale acelor „bilete ale plîngerii“ pe care vînzătorul le remite cumpărătorului [126]. Este un fel de drept de urmărire a lucrului, amestecat cu dreptul de a urmări persoana, drept care aparține vînzătorului mult timp după ce lucrul a intrat definitiv în alt patrimoniu și după ce toți termenii contractului au fost îndepliniți în mod irevocabil. Prin lucrul transmis, chiar dacă acesta este consumabil, alianța contractuală nu este doar de moment, contractanții fiind considerați în dependență perpetuă.

În cadrul moralei anamite, să accepți un dar înseamnă un pericol.

Westermarck [127], semnalînd acest din urmă fapt, i-a văzut și o parte a importanței sale.

în drepturile germanice și franceze vechi, înconjurată de atîtea restricții, provenite din spiritul comunitar casnic și din profundul atașament al familiei de pămînt, și al pămîntului de familie, încît demonstrația ar fi prea facilă ; deoarece familia înseamnă sălașul și pămîntul, este normal ca pămîntul să nu se supună economiei capitalului. De fapt, legile mai noi și mai vechi pentru „homestead“ și cele mai recente legi franceze privind „bunurile de familie nesechestrabile“ sînt persistențe ale statului antic și o reîntoarcere către el. Vom vorbi deci, mai ales despre bunurile mobile.

[126] Vezi HOANG, *ibid.*, p. 10, 109, 133.

Datorez informația amabilității lui Mestre și Granet, care au constatat faptele ei înșiși în China.

[127] *Origin... of the Moral Ideas*, v. I, p. 594. Westermarck a presimțit o problemă de genul celei pe care o tratăm, dar a tratat-o doar din punctul de vedere al dreptului și ospitalității. Totuși, trebuiesc citate observațiile lui foarte importante despre obiceiul marocan *ar* (sacrificiul constrîns al supliantului, *ibid.*, p. 386) și despre principiul „Dumnezeu și hrana o vor plăti“ (expresii remarcabile, identice celor din dreptul hindus). Vezi WESTERMARCK, *Marriage Ceremonies in Morocco*, p. 365 ; cf. *Anthr. Ess. E. B. Tylor*, p. 373 sq.

CAPITOLUL IV

Concluzii

I

Concluzii de morală

Observaţiile de pînă acum pot fi extinse asupra propriilor noastre societăţi.

O parte considerabilă a moralei şi a vieţii noastre însăşi staţionează în această atmosferă, în care darul, obligaţia şi libertatea sînt amalgamate. Din fericire, nu totul poate fi clasificat exclusiv în termeni de vînzare şi cumpărare. Dincolo de valoarea lor venală, în măsura în care există valori doar de acest gen, lucrurile mai au şi o valoare sentimentală. Astăzi avem doar o morală a pieţei. Dar mai există încă indivizi şi clase cu morala de altădată, morală la care aderăm mai toţi, cel puţin în anumite perioade ale anului sau la anumite ocazii.

A nu oferi un dar în schimbul darului primit aduce încă pe cel ce l-a acceptat într-o situaţie de inferioritate, mai ales dacă darul a fost primit fără gîndul de a mai fi întors. Dacă ar fi doar să rămînem în spaţiul german, am putea aminti curiosul eseu al lui Emerson, *On Gifts and Presents*[1]. Caritatea, pentru cel ce o acceptă, mai poate răni[2], şi întregul efort al moralei noastre tinde să suprime patronajul inconştient şi injurios al bogatului „care dă de pomană".

Orice invitaţie trebuie urmată de o invitaţie reciprocă, la fel orice „amabilitate". Aici întrezărim caracteristica de potlatch

---

[1] Essais, seria a II-a, V.

[2] Cf. Coran, Surata II, 265 ; cf. KOHLER în *Jewish Encyclopaedia*, I. p. 465.

nobil din vechiul fond tradițional, și, de asemenea, vedem ivindu-se acele motive tradiționale ale activității umane : emulația între indivizi de același sex [3], acest „imperialism fundamental" al oamenilor ; fondul social pe de o parte, cel animal și psihologic, pe de alta, iată ce putem vedea apărînd. În viața socială, ca parte a vieții noastre, nu putem „rămîne de căruță", cum se zice. Trebuie să dăm înapoi mai mult decît am primit ; ceva mai scump sau mai mare. Așa proceda, în copilăria mea, o familie oarecare de țărani, undeva în Lorrena, familie care, deși în cea mai mare parte a timpului ducea o viață dintre cele mai modeste, cu ocazia sărbătorilor sfinților, a căsătoriei, a împărtășirii sau înmormîntării, ajungea să se ruineze pentru oaspeți. În aceste ocazii trebuia să fii „un domn". Putem spune că o parte din poporul nostru se conduce după asemenea principii, fără să mai țină cont de bani atunci cînd este vorba despre musafiri, despre sărbători sau despre cadourile oferite la diverse ocazii.

Invitația trebuie făcută și trebuie acceptată. Mai păstrăm acest obicei, chiar și în corporațiile noastre liberale. Acum cincizeci de ani, poate chiar mai recent, în anumite zone ale Germaniei și Franței, la sărbătorirea unei nunți lua parte întregul sat ; lipsa unui individ era semn rău, previziune sau dovadă de invidie, un semn al „sorții". În numeroase locuri din Franța, toată lumea ia încă parte la ceremonie. În Provența, la nașterea unui copil, fiecare aduce cîte un ou și alte cadouri simbolice.

Lucrurile vîndute au un suflet al lor, sînt încă urmate de fostul lor proprietar, și ele îl urmează la rîndul lor. Pe una din văile munților Vosgi, la Cornimont, în unele familii mai era actual, și poate că mai este, următorul obicei : pentru ca animalele cumpărate să-și uite fostul lor stăpîn și să nu fie tentate să se întoarcă „la el", se desena o cruce deasupra ușii grajdului, păstrîndu-se căpăstrul vînzătorului și dîndu-li-se totodată sare din mînă. La Raon-aux-Bois, li se oferă o tartină cu unt, plimbată de trei ori în jurul cîrligului de deasupra focului din bucătărie, tartina fiindu-le apoi dată în mîna dreaptă. Obiceiul este valabil pentru animalele mari, care fac

3 William JAMES, *Principles of Psychology,* II, p. 409.

parte din familie, grajdul făcînd și el parte din locuință. Alte numeroase obiceiuri din Franța arată, de asemenea, că lucrul vîndut trebuie despărțit de vînzătorul său : lovirea cu palma a obiectului vîndut, șfichiuirea oii ce este vîndută, etc. [4].

Am putea chiar afirma că o întreagă parte a dreptului, drept al industriașilor și comercianților, este astăzi în conflict cu morala. Prejudecățile economice ale poporului, cele ale producătorilor, provin din voința lor fermă de a însoți lucrul produs și din convingerea că munca lor este revîndută fără ca ei să aibă vreun profit.

În zilele noastre, vechile principii acționează împotriva rigorilor, a abstracțiilor și a lipsei de umanism din codurile de legi. Din acest punct de vedere, putem spune că o întreagă parte din legile care tocmai apar, precum și anumite obiceiuri, dintre cele mai recente, revin spre trecut. Este o reacție împotriva lipsei de sensibilitate de tip roman și saxon a regimului nostru, o reacție puternică și sfîntă. Unele noi principii de drept și folosință pot fi interpretate astfel.

A fost necesar un timp îndelungat pentru ca proprietatea artistică, literară și științifică, dincolo de vînzarea brutală a manuscrisului, dincolo de prototip sau de opera de artă originală, să fie totuși recunoscută. Într-adevăr, societățile nu au interes în a recunoaște moștenitorilor unui autor sau inventator — acest binefăcător al omenirii, prea multe drepturi asupra celor create de el ; se afirmă că acestea ar fi produsul spiritului colectiv într-o aceeași măsură ca și al celui individual ; cu toții doresc intrarea cît mai rapidă în domeniul public sau în circulația generală de bunuri. Totuși scandalul referitor la creșterea valorii unor picturi, sculpturi sau obiecte de artă, la familiile artiștilor și la moștenitorii direcți ai acestora, a inspirat o lege franceză din 1923 care dă artistului și deținătorilor de drept,

---

[4] KRUYT, *Koopen*, etc., citează asemenea obiceiuri în Célèbes, p. 12 din extras. Cf. *De Toradja's... Tijd. v. Kon. Batav. Gen.*, LXIII, 2 ; p. 299, ritul introducerii bivolului în grajd ; p. 296, ritul cumpărării unui cîine bucată cu bucată, parte cu parte, incluse în hrana care se scuipă ; p. 281, pisica nu se vinde sub nici un pretext, ea doar se împrumută, etc.

dreptul de urmaş asupra creşterilor de valoare succesive în cazul vînzărilor succesive ale operelor de artă [5].

Întreaga noastră legislaţie de asigurări sociale, acest socialism de stat deja realizat, se inspiră din următorul principiu : muncitorul şi-a dăruit viaţa şi munca sa colectivităţii şi patronului ; deci, dacă el trebuie să contribuie la asigurări, cei care au beneficiat de pe urma serviciilor sale nu pot înceta să-i plătească salariul, statul însuşi, ca reprezentant al comunităţii, datorîndu-i — împreună cu patronii şi adăugînd propriul aport — o oarecare securitate în viaţă, securitate împotriva şomajului, a bolii, a bătrîneţii şi a morţii.

Chiar unele obiceiuri recente şi ingenioase, de pildă casele de asistenţă familială, dezvoltate în mod liber şi cu vigoare de industriaşii francezi în favoarea muncitorilor cu familie grea, răspund într-un mod spontan nevoii de a-i ataşa pe indivizi, de a ţine cont de greutăţile şi de interesul material şi moral pe care aceste greutăţi îi reprezintă [6]. Asociaţii analoge funcţionează în Germania, Belgia şi cu acelaşi succes. — În Marea Britanie, în aceste timpuri de şomaj îndelungat şi teribil, care atinge milioane de muncitori — apare o mişcare în favoarea asigurării în caz de şomaj, asigurare obligatorie, organizată de corporaţii. Oraşele şi statul nu pot suporta cheltuielile imense pentru plata celor fără de lucru, cauza fiind industria şi condiţiile generale ale pieţei. Astfel, unii economişti distinşi, conducători de industrii (domnul Pybus, sir Lynden Macassey) acţionează pentru ca întreprinderile însele să organizeze ajutorul de şomaj pe corporaţii, făcînd ele însele aceste sacrificii. Ei ar

---

5 Această lege nu este inspirată de principiul ilegitimităţii beneficiilor realizate de deţinătorii succesivi. Ea este aplicată într-o măsură redusă.

Este curios de studiat din acest punct de vedere legislaţia sovietică asupra proprietăţilor literare şi modificările acesteia ; mai întîi, totul a fost naţionalizat ; s-a văzut că astfel este lezat artistul în viaţă şi că nu sînt create suficiente resurse pentru monopolul naţional al editării. Astfel, deci, au fost restabilite drepturile de autor, chiar şi pentru clasicii din vechime, aflaţi în domeniul public, cei de dinaintea legilor mediocre ce protejau scriitorii în Rusia. Acum, se poate spune că sovieticii au adoptat o lege modernă. În realitate, ca şi în cazul moralei noastre asupra acestui subiect, şi sovieticii ezită neştiind pentru al cui drept să opteze : cel al persoanei sau cel asupra bunurilor.

6 Domnul Pirou a făcut deja asemenea remarci.

dori deci ca prețul securității muncitorilor, al protecției împotriva lipsei de lucru, să facă parte din taxele generale ale fiecărei industrii în parte.

După părerea noastră, această morală și legislație corespunde nu unei confuzii, ci unei întoarceri la drept [7]. Pe de o parte, vedem cum apare și intră în fapt morala profesională și dreptul corporativ. Asemenea case de asigurare și societăți mutuale înființate de grupurile industriale în favoarea uneia sau alteia dintre operele corporative nu sînt atinse de nici un viciu din punctul de vedere al moralei pure, doar că gestionarea lor este pur patronală. În plus, grupurile sînt cele care acționează, adică : statul, comunele, stabilimentele publice de asistență, casele de pensionari, casele de economii, societățile mutuale, patronatul, salariații ; s-au reunit cu toții, în legislația socială germană, de exemplu în Alsacia și Lorena ; în asistența socială franceză, o vor face mîine, la fel. Se revine deci la o morală a grupurilor.

Pe de altă parte, statul și subgrupurile vor să poarte de grijă tocmai individului. Societatea dorește să regăsească celula socială. Ea caută și dă ocol individului, într-o curioasă stare de spirit în care se amestecă sentimentul drepturilor pe care el le are cu alte elemente mai pure : caritatea, solidaritatea, sentimentul „utilului social". Darul, libertatea și obligativitatea de a face daruri, libertatea și interesul de a da, sînt temele ce revin, asemenea unui motiv dominant, de prea mult timp uitat.

Dar nu este suficient să constatăm faptul, trebuie să deducem de aici o practică, un precept de morală. Nu ajunge să afirmăm că dreptul se află pe drumul debarasării sale de unele abstracții : diferențierea dintre dreptul real și cel individual ; — că el se află în curs de a adăuga alte drepturi dreptului brutal

[7] Nu ne referim aici la vreo distrugere. Principiile de drept, ce prezidează piața, cumpărarea și vînzarea, constituie condiția indispensabilă formării capitalului, ele pot și trebuie să subziste alături de principiile noi și de cele mai vechi.

Totuși nu trebuie ca moralistul și legislatorul să fie reținuți de așa-zisele principii de drept natural. De ex., nu trebuie considerată decît ca o abstracție deosebirea dintre dreptul real și cel personal, ca un extras teoretic al unora dintre drepturile noastre. Această deosebire trebuie lăsată să subziste, cantonînd-o în colțul său.

al vînzării și al plății serviciilor. Trebuie să spunem și că această revoluție este bună.

Mai întîi, să revenim, și trebuie s-o facem, la obiceiul „cheltuielilor nobile". Ca și în țările anglo-saxone, ca și în atîtea alte societăți contemporane, barbare sau foarte civilizate, bogații trebuie să reînceapă să se considere de bună voie sau constrînși, ca fiind trezorierii concetățenilor lor. Civilizațiile antice, civilizații din care au rezultat cele de azi, cunoșteau unele jubileele, altele liturgiile, horegiile și trierarhiile, *syssties* (mese în comun), cheltuieli obligatorii ce trebuiau făcute de edil și de personajele consulare. Ar trebui să revenim la asemenea legi. Apoi, ar trebui mai multă grijă pentru individ, pentru viața și sănătatea lui, pentru educația sa — lucru rentabil de altfel — pentru familia sa și viitorul ei. Trebuie mai multă încredere, sensibilitate și generozitate în contractele de închiriere de servicii, de locație a imobilelor, de vînzare a bunurilor de consum necesare. Și ar trebui să existe suficiente mijloace de a limita specula și camăta.

Cu toate acestea, individul trebuie să muncească. El trebuie obligat să se bizuie mai mult pe sine decît pe alții. Pe de altă parte, el trebuie să-și apere interesele, cele personale și de grup. Excesul de generozitate și spiritul comunitar ar fi la fel de dăunătoare, lui și societății, ca și egoismul contemporanilor sau individualismul legilor noastre. În Mahâbhârata, unul dintre geniile malefice ale pădurii explică unui brahman că dăruie prea mult : „Iată de ce ești slab și palid". Viața monahală ca și cea a lui Shylock trebuiesc deopotrivă evitate. Această nouă morală va consta desigur într-un amestec folositor dar cumpătat de realitate și ideal.

Astfel, este posibil și trebuie să revenim la arhaic, la elemente ; vom regăsi motivele vitale și de acțiune cunoscute deja de numeroase societăți și clase sociale : bucuria de a da în public, bucuria cheltuielilor generoase, efectuate cu talent, bucuria ospitalității și a sărbătorii publice sau private. Asigurarea socială, solicitudinea în ajutorul reciproc, în cooperare, cea a grupului profesional, a tuturor acelor persoane morale pe care dreptul englez le înfrumusețează cu numele de „Friendly Societies", toate valorează mai mult decît simpla securitate individuală pe care nobilul o garantează micului arendaș, mai

mult decît viața calică dată de salariul zilnic asigurat de patronat, și chiar mai mult decît agonisirea capitalistă, fondată și ea doar pe un credit schimbător.

Ne-am putea închipui ce ar însemna o societate în care ar guverna asemenea principii. O asemenea economie și morală funcționează deja, oarecum, în profesiunile libere ale marilor națiuni. Onoarea, dezinteresul și solidaritatea corporativă nu sînt aici cuvinte goale și nici nu contrazic necesitățile muncii. A umaniza și alte grupuri profesionale și a perfecționa ceea ce există, iată un mare progres realizat, pe care Durkheim adesea l-a preconizat.

Acestea fiind spuse, să revenim la ceea ce, după noi, constituie baza constantă a dreptului, la însuși principiul vieții sociale. Nu trebuie să ne dorim un cetățean prea bun, prea subiectiv, nici prea insensibil sau prea realist. El trebuie să aibă sentimentul acut al binelui, dar și al binelui pentru toți, să aibă simțul realității sociale (există însă, în chestiuni de morală, o altă realitate ?). El trebuie să acționeze ținînd cont de sine, de grupurile sociale și de societate în ansamblu. O asemenea morală este eternă, fiind comună celor mai evoluate societăți, celor din viitorul imediat, dar și celor mai puțin evoluate pe care ni le-am putea imagina. Atingem astfel punctul esențial. Nu mai vorbim în termeni juridici, ci vorbim despre oameni și grupuri umane, pentru că aceștia, societatea în ansamblu, sentimentele omenești din spirit, oamenii în carne și oase, ei pun totul în mișcare. Și o fac oriunde și oricînd.

S-o demonstrăm. Sistemul pe care-l propunem cu numele de *sistem al prestațiilor totale,* de la clan la clan, — în care indivizi și grupuri schimbă totul între ei — constituie cel mai vechi sistem economic și de drept pe care l-am putea constata și concepe. El formează fondul din care s-a desprins morala darului-schimb. Or, păstrînd proporțiile, acest sistem este exact de același tip cu cel spre care am dori să vedem că se îndreaptă societățile noastre. Dar, pentru a face înțelese asemenea faze îndepărtate ale dreptului, să prezentăm în continuare două exemple împrumutate din două societăți foarte deosebite.

Într-un *coroboree* (dans dramatic public) din Pine Mountain [8] (localitate din estul statului Queensland), fiecare individ intră pe rînd în locul anume destinat, ţinînd într-o mînă aruncătorul de lănci, cealaltă mînă ţinînd-o la spate : el lansează arma într-un cerc aflat la celălalt capăt al terenului de dans, rostind în acelaşi timp cu voce tare locul de unde vine, de exemplu : „ţinutul meu este Kunyan" [9] ; apoi se opreşte şi, în acest timp, tovarăşii săi îi „pun un cadou" în cealaltă mînă — o lance, un bumerang, orice altă armă. Un bun războinic poate primi astfel mai mult decît ar putea duce în mînă, mai ales dacă el are fete de măritat [10].

În tribul indienilor Winnebago (tribul Sioux), şefii de clan adresează confraţilor [11], şefi ai altor clanuri, discursuri foarte caracteristice, modele ale acelei etichete [12] răspîndite în toate civilizaţiile indiene din America de Nord. Cu prilejul sărbătorii clanului, fiecare trib prepară alimentele şi tutunul pentru reprezentanţii celorlalte triburi. Iată, ca exemplu, fragmente din discursul unui şef de clan, cel al Şerpilor [13] : „Vă salut ; e bine, cum aş putea spune altfel ? Sînt un biet om fără valoare, iar voi v-aţi amintit de mine. E bine... V-aţi gîndit la spirite şi aţi venit să vă aşezaţi alături de mine... În curînd vi se vor umple farfuriile, eu vă salut încă o dată pe voi, oameni ce luaţi locul spiritelor, etc.". După ce fiecare şef a mîncat şi s-au ars ofrandele de tutun, formula finală ne arată efectul moral al sărbătorii şi al tuturor prestaţiilor : „Vă mulţumesc că aţi venit să ocupaţi acest loc, vă sînt recunoscător. Voi m-aţi

---

[8] ROTH, Games, *Bul. Tthn. Queensland,* p. 23, nr. 28.

[9] Anunţarea numelui clanului de unde provine este un obicei cu un caracter foarte general în tot estul australian, fiind în legătură cu sistemul privind onoarea şi virtutea numelui.

[10] Fapt notabil care ne lasă să înţelegem că prin schimburi de cadouri contractăm aşadar angajamente matrimoniale.

[11] RADIN Winnebago Tribe, *XXXVII*th *Annual Report of the Bureau of American Ethnology,* p. 320 şi sq.

[12] Vezi articolul Etiquette, *Handbook of American Indians,* de HODGE.

[13] P. 326, prin excepţie, doi dintre şefii invitaţi sînt membrii clanului Şerpilor.

Putem compara cu discursurile de la o ceremonie funerară (tabac) ; ele se suprapun exact. Tlingit, SWANTON, Tlingit Myths and Texts *(Bull. of Am. Ethn.,* nr. 39), p. 372.

încurajat... Binecuvîntările bunicilor voștri (care au avut revelații și pe care voi îi încarnați) au aceeași valoare ca și cele ale spiritelor. Este bine că ați luat parte la sărbătorirea mea. Este așa cum spun bătrînii noștri : «Viața vă este firavă și voi veți fi mai puternici doar alături de *sfatul bătrînilor*». Mi-ați dat sfaturi... Pentru mine ele înseamnă viață".

Astfel, de la un capăt la celălalt al evoluției umane, nu există o a doua înțelepciune. Să acceptăm deci ca principiu vital ceea ce întotdeauna a fost și va fi principiu : să privești dincolo de propria ta ființă și să oferi neapărat și de bună voie daruri ; nu vom risca să ne înșelăm. Un frumos proverb maori spune :

Ko Maru kai atu
Ko Maru kai nai
ka ngohe ngohe.

„Oferă tot atît cît primești și totul va fi minunat [14]".

II

Concluzii de sociologie economică și economie politică

Aceste fapte nu luminează numai morala noastră și nu ne ajută doar să ne orientăm ideile ; prin ele putem analiza mai bine cele mai generale activități economice, analiză ce ne slujește să întrevedem procedee mai bune de gestiune aplicabile societăților de azi.

Am văzut în mai multe rînduri cum întreaga economie a schimbului-dar era departe de a se întoarce la cadrele economiei așa-zis naturale, ale utilitarismului. Toate aceste fenomene atît de importante ale vieții economice a popoarelor, — să le spunem, pentru a ne fixa ideile, demne reprezentante ale marii

---

[14] Rev. TAYLOR, Te Ika a Maui, *Old New Zealand,* p. 130, prov. 42, tradus foarte concis „give as well as take and all will be right", dar traducerea literară este probabil următoarea : Tot atît cît dă Maru, tot atîta ia Maru, și totul este bine, bine. (Maru este zeul războiului și al justiției).

civilizații neolitice — și tot ce s-a păstrat din aceste tradiții în societățile imediat precedente sau în obiceiurile noastre, se sustrag schemelor oferite de puțin numeroșii economiști ce au vrut să compare între ele diferitele economii cunoscute [15]. Adăugăm deci propriile noastre observații care se alătură celor ale domnului Malinowski, cel care a consacrat o întreagă lucrare unei schimbări de optică a doctrinelor curente asupra economiei „primitive“ [16].

Iată un șir de fapte foarte solide :

Noțiunea valorii funcționează și în aceste societăți ; sînt adunate, la modul absolut vorbind, surplusuri foarte mari ; ele sînt cheltuite, deseori în pură pierdere, cu un lux enorm [17], fără nici un scop mercantil ; există însemne ale bogăției, care și ele sînt schimbate, avînd rol de monede [18]. Dar toată această foarte bogată economie este încă plină de elemente religioase : moneda mai păstrează puterea sa magică, legată fiind de dar sau individ [19] ; diferitele activități economice, cum este piața, sînt impregnate cu rituri și mituri ; ele păstrează caracterul ceremonios, obligatoriu și eficient [20] ; ele abundă în rituri și elemente de drept. Din acest punct de vedere, problema pusă de Durkheim, problemă referitoare la originea religioasă a noțiunii de valoare economică [21], își găsește și ea răspuns. Aceste fapte răspund de asemenea la o mulțime de probleme privind formele și motivele a ceea ce numim, atît de impropriu, schimb,

---

15 BUCHER, *Entstehung der Volkswirtschaft* (ed. 3), p. 73, vede aceste fenomene economice dar le subestimează importanța, reducîndu-le la ospitalitate.

16 *Argonauts*, p. 167 sq. ; Primitive Economics, *Economic Journal*, martie 1921, v. prefața lui J. G. Frazer la Malinowski, *Arg.*

17 Un asemenea exces pe care îl putem cita este sacrificiul cîinelui la populația Chukchee (v. mai sus). Se ajunge pînă acolo încît proprietarii celor mai frumoase crescătorii de cîini să-și masacreze toate echipajele de tracțiune, fiind obligați să-și cumpere altele.

18 V. mai sus.

19 Cf. mai sus.

20 MALINOWSKI, *Arg.*, p. 95. Cf. Frazer, prefața la cartea lui Malinowski.

21 *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 598, n. 2.

„troc", *permutatio*[22] de lucruri folositoare, ceea ce economia istorică, urmîndu-i pe latini, iar aceştia pe Aristotel[23], pune la baza diviziunii muncii. Este cu totul altceva decît lucrul util care circulă în societăţile de acest tip, marea majoritate a lor fiind deja destul de cultivate. Din cauza rapoartelor multiple stabilite ca urmare a contractelor, clanurile, generaţiile şi sexele sînt într-o efervescenţă economică permanentă, într-o stare de excitaţie prea puţin banală, mai puţin prozaică decît acţiunile noastre de vînzare, cumpărare sau închiriere, ori decît jocurile noastre la bursă.

Putem merge şi mai departe. Putem discuta, putem mixa şi prezenta în culori diferite, sau putem defini într-un alt mod noţiunile principale pe care le-am utilizat. Cuvintele folosite : dar, cadou, lucru oferit, nu sînt foarte precise. Pur şi simplu nu am găsit altele. Unele concepte de drept şi de economie pe care ne place să le considerăm opuse : libertate şi obligaţie ; liberalitate, generozitate, lux şi economie, interes, utilitate, ar trebui puse într-un creuzet. Putem da doar unele lămuriri despre acest subiect : să alegem, de exemplu[24], populaţia trobriand. Toate faptele economice pe care le-am descris sînt inspirate de o noţiune complexă ; ea nu înseamnă nici prestaţie complet liberă şi gratuită, nici producţie şi schimb complet interesate de util. Ceea ce s-a dezvoltat aici este un hibrid.

Malinowski a depus un efort serios[25] ca să clasifice din punctul de vedere al mobilului, al interesului sau lipsei de interes, toate tranzacţiile pe care le-a constatat la populaţia trobriand ; el le ordonează plecînd de la darul pur pînă la trocul pur de după negociere[26]. Clasificarea este în fond, inaplicabilă.

---

22 *Digeste,* XVIII, I ; *De Contr. Emt.,* 1. Paulus ne explică dezbaterea dintre înţelepţii romani pentru a se şti dacă „permutatio" era sau nu un act de vînzare. Întreg pasajul este interesant, chiar şi eroarea făcută de savantul jurist în interpretarea lui Homer. II, VII, 472 la 475 ; οιυιοτο înseamnă *a cumpăra,* dar moneda pentru greci consta în bronz, fier, piei, vaci chiar şi sclavi, toate avînd valori bine determinate.

23 *Pol.,* c. I, 1257 a, 10 sq. ; remarcaţi cuvîntul μετεδὸσις, *ibid.,* 25.

24 Am putea alege la fel de bine sâdaqâ la arabi ; pomana, preţul logodnicei, justiţia, impozitul. Cf. mai sus.

25 *Argonauts,* p. 177.

26 Este de remarcat că, în acest caz, nu avem o vînzare, căci nu există un schimb de monede, de *vaygu'a.* Economia la care au ajuns locuitorii Trobriandului nu cunoaşte folosinţa monedei pentru schimb.

Astfel după domnul Malinowski, tipul darului pur este cel dintre soţi [27]. Or, după noi, unul din faptele cele mai importante semnalate de Malinowski, şi care aduce lumină asupra raporturilor sexuale în lume, constă în apropierea noţiunii de *mapula* [28], plata „fixă" dată femeii de bărbat, de o anume recompensă plătită pentru serviciul sexual [29]. Chiar şi cadourile făcute şefilor constituie un tribut ; distribuirile de hrană *(sagali)* constituie indemnizaţii pentru muncă, pentru îndeplinirea riturilor, de exemplu, pentru priveghiul morţilor [30]. De fapt, după cum aceste daruri nu sînt libere, ele nu sînt nici complet dezinteresate. Ele constituie contra-prestaţii pentru mulţime, contra-prestaţii făcute nu numai ca plată a serviciilor ci şi pentru menţinerea unor alianţe [31] ; aşa cum este alianţa dintre triburile de pescari [32] şi cele de agricultori şi olari ; asemenea alianţe nu pot fi refuzate. Ele au un caracter general şi noi le-am mai întîlnit, de exemplu, la populaţiile maori, tsimshian [33] etc. Iată deci în ce constă acea forţă, mistică şi practică totodată, care sudează şi divide în acelaşi timp clanurile, care le diferenţiază munca şi le obligă la schimb. Chiar şi în aceste societăţi, individul şi grupurile, sau mai degrabă subgrupurile, au simţit întotdeauna dreptul lor suveran de a refuza contractul : aceasta dă un aspect de generozitate circulaţiei bunurilor ; iar, pe de altă parte, în mod normal, nu există pentru un asemenea refuz vreun drept sau vreun interes, ceea ce face

27 *Pure gift.*

28 *Ibid.*

29 Cuvîntul se aplică acelei prostituţii licite practicată de fetele nemăritate ; cf. *Arg.*, p. 183.

30 Cf. mai sus. Cuvîntul *sagali* (cf. *hakari)* înseamnă distribuire.

31 Cf. mai sus ; în particular oferirea de *urigubu* cumnatului : produse ale recoltei în schimbul muncii.

32 V. mai sus *(wasi).*

33 Maori, v. mai sus. Diviziunea muncii (şi modul cum ea funcţionează la clanurile tsimshian pentru sărbătoare), este descrisă admirabil într-un mit al potlatch-ului, BOAS, Tsimshian Mythology, XXXI st *Ann. Rep. Bur. Am. Ethn.*, p. 274, 275 ; cf. p. 378. Exemple de acest gen ar putea fi multiplicate la infinit. Asemenea instituţii economice există într-adevăr chiar la societăţile mult mai puţin evoluate. V. de ex., în Australia, poziţia remarcabilă a unui grup local posesor de argilă roşie (AISTON şi HORNE, *Savage Life in Central Australia,* Londra, 1924, p. 81, 130).

ca acele societăţi îndepărtate să fie, totuşi, „strămoşii“ societăţilor noastre.

Utilizarea monedei ne-ar putea sugera alte reflexii. Brăţările şi colierele populaţiei trobriand, *vaygu's,* ca şi obiectele din cupru ale nord-vestului american, sau irochezele *wampun,* constituie în acelaşi timp averi, semne[34] de bogăţie, mijloace de schimb sau plată, dar şi obiecte ce trebuiesc date sau distruse. Doar că ele constituie şi gajuri legate de persoanele care le întrebuinţează, gajuri care, la rîndul lor, le angajează. Dar cum, pe de altă parte, ele servesc deja ca simboluri monetare, există interesul să fie date pentru a poseda din nou altele, transformîndu-le în marfă sau servicii, ce se vor transforma la rîndul lor în monede. Am putea spune că şefii trobriandezi sau cei tsimshian procedează în oarecare măsură ca şi capitalistul care ştie să se descotorosească de monedă în timp util, pentru a-şi reconstitui apoi capitalul său circulant. Interesul şi dezinteresul exprimă în acelaşi grad forma de circulaţie a averilor şi cea arhaică, de circulaţie a însemnelor de bogăţie ce le urmează..

Chiar şi simpla distrugere a bogăţiilor nu se face cu acea completă detaşare pe care am crede-o. Asemenea acte de grandoare nu sînt lipsite de egoism. Forma ceremonioasă, aproape întotdeauna exagerată, adesea pur distructivă, în care ele se consumă, cînd nişte bunuri importante şi îndelung adunate sînt dăruite deodată sau chiar distruse, mai ales în caz de *potlatch*[35], conferă acestor instituţii un aer de cheltuială nebunească, de risipă copilărească. Într-adevăr, de fapt, nu numai că sînt făcute să dispară cu acest prilej lucruri utile, alimente scumpe care se consumă în exces, ci se distruge pentru plăcerea de a

---

34 V. mai sus. În limba germană, echivalenţa cuvintelor *token* şi *zeichen,* care desemnează moneda în general, păstrează caracteristica acestor instituţii : moneda este un semn, poartă un semn şi este un gaj, toate reprezentînd unul şi acelaşi lucru, aşa după cum semnătura unui om reprezintă şi ceea ce îi angajează responsabilitatea.

35 V. DAVY, *Foi jurée,* p. 344 sq. ; DAVY *(Des clans aux Empires ; Eléments de Sociologie,* I) a exagerat importanţa acestor fapte. Potlatch-ul este util pentru a stabili ierarhia şi adesea o stabileşte, dar nu este absolut necesar în acest sens. Astfel, societăţile africane, nigeriene sau bantu, nu au potlatch, sau nu au unul foarte dezvoltat, sau poate l-au pierdut — dar au toate formele de organizare politică posibile.

distruge, de exemplu, obiecte din aramă, monezile pe care șefii tsimshian, tlingit și haida le aruncă în apă sau cele pe care șefii kwakiutl și cei din triburile aliate le rup în bucăți. Dar motivul acestor daruri și consumații nebunești, al acestor pierderi și distrugeri de averi, nu este deloc dezinteresat, mai ales în societățile cu potlatch. Prin aceste daruri se stabilește ierarhia între șefi și vasali, între vasali și luptători. A dărui înseamnă să-ți manifești superioritatea, să fii mai sus, să fii *magister*; să accepți fără să oferi înapoi mai mult, înseamnă să te subordonezi, să devii client și servitor, să devii mic, să cobori *(minister)*.

Ritualul magic al *kulei* numit *mwasila*[36] abundă în formule și simboluri care demonstrează că viitorul contract urmărește drept profit superioritatea socială, și, am putea spune, chiar pe cea brutală. Astfel, după incantațiile făcute pentru nuca de betel pe care o vor utiliza împreună cu partenerii lor, după incantațiile rostite pentru șef și tovarășii lui, pentru porci, coliere, apoi pentru căpetenie și „deschiderile" sale și pentru tot ceea ce aduce, *pari*, daruri de deschidere etc., după ce s-au făcut incantații pentru toate, magicianul cîntă, nu fără exagerare[37], următoarele :

> „Răstorn muntele, muntele se clintește din loc, muntele se prăbușește, etc. Descîntecul meu merge pe vîrful muntelui lui Dobu... Barca mea pornește la vale... etc. Faima mea este asemenea tunetului ; pasul meu este ca zgomotul produs de vrăjitorii zburători. Tudududu".

Să fii primul, să fii cel mai frumos, cel mai norocos, cel mai puternic și cel mai bogat, iată ceea ce se caută și cum se obține. Mai tîrziu, șeful își dovedește *mana*, redistribuind vasalilor și rudelor ceea ce tocmai a primit ; el își menține ran-

---

36 *Arg.*, p. 199 la 201 ; cf. p. 203.

37 *Ibid.*, p. 199. În această poezie cuvîntul *munte* desemnează insulele d'Entrecasteaux. Canoea pleacă încărcată de greutatea mărfurilor schimbate la *kula*. Cf. unei alte formule, p. 200, text și comentarii, p. 441 ; cf. p. 442, remarcabil joc de cuvinte referitor la *écumer*. Cf. formulă, p. 205.

gul său printre ceilalți șefi, oferind brățări pentru colierele primite, oferind ospitalitate celor ce au venit să-l viziteze, și așa mai departe... În cazul de față bogăția este, din toate punctele de vedere, un mijloc de realizare a prestigiului și, totodată, un lucru util. Putem însă fi siguri că printre noi, chiar și în noi înșine, bogăția nu înseamnă, înainte de orice, mijlocul prin care putem dispune de ceilalți ?

Să analizăm acum o altă noțiune pe care am opus-o celei de dar și dezinteresare: noțiunea de interes, de căutare individuală a utilului. Nici ea nu se prezintă așa cum funcționează la noi, în spiritul nostru. Dacă există vreo noțiune echivalentă, care să motiveze, la șefii trobriandezi sau americani, la clanurile andaman etc., ori să fi motivat altădată pe generoșii hinduși, pe nobilii germani și celți, oferirea darurilor și *cheltuielile,* această noțiune nu este raționamentul vînzătorului, făcut la rece, raționamentul bancherului sau al capitalistului. În aceste civilizații există interes, dar într-un alt mod decît în timpurile noastre. Se tezaurizează pentru cheltuieli ce se fac în scopul de „a obliga“, de a avea „supuși“. Pe de altă parte, sînt schimbate mai ales obiectele de lux, ornamente și veștminte, sau se practică consumul imediat cu ocazia sărbătorilor. Se oferă cadouri cu dobîndă, și aceasta pentru a umili pe donatorul inițial sau pe cel ce a schimbat primul, și nu pentru a-i compensa „pierderea“ ce i-a fost pricinuită de o „consumație diferită“. Există deci interes, dar el este analog, să spunem, interesului care ne conduce.

Între economia relativ amorfă și dezinteresată din interiorul subgrupurilor, economie care reglează viața clanurilor australiene sau a celor din America de nord (est și prerie), pe de o parte, și economia individuală, a interesului pur, economie cunoscută în societatea noastră măcar în parte — cunoscută însă populațiilor semite și grecești, pe de altă parte, între aceste două tipuri de economii, se situează o serie imensă de instituții și evenimente economice, serie care nu este însă guvernată de rațiunile economice pe care ne place să le teoretizăm.

Cuvîntul *interes* * este și el recent, de origine tehnică și contabilă: vine din latinescul *interest*, scris pe cărțile contabile în fața rentelor ce se percep. În cele mai epicuriene morale antice sînt căutate în special binele și plăcerea și nu utilitatea materială. A fost necesară victoria raționalismului și a mercantilismului pentru ca noțiunile de profit și individ să fie revigorate și ridicate la rangul de principii. Am putea chiar data — după Mandeville *(Fabula albinelor)* — triumful noțiunii de profit individual. Noțiunea nu poate fi tradusă în latină, greacă sau arabă decît cu dificultate, și numai printr-o perifrază. Chiar cei ce scriau în sanscrita clasică, utilizînd cuvîntul *artha*, destul de apropiat de conceptul nostru de interes, aveau o cu totul altă idee despre interes și alte asemenea categorii decît avem noi. Cărțile sacre ale Indiei împărțeau deja activitățile omenești în următoarele domenii: legea *(dharma)*, interesul *(artha)* și dorința *(kama)*. Era vorba însă mai ales de interesul politic: al regelui și al brahmanilor, al miniștrilor, interesele regatului și ale fiecărei caste. Considerabila literatură din Nîtiçâstra nu are caracter economic.

Societățile care au făcut din om un „animal economic", și asta foarte recent, sînt societățile noastre din Occident. Nu sîntem însă, cu toții, ființe de acest gen. Cheltuiala gratuită și nerațională se practică în mod curent atît de către mase cît și de elite; chiar și de „fosilele" unei anumite nobilimi. *Homoœconomicus* nu se află înapoia noastră c iîn fața noastră; ca și omul moral și cu simțul datoriei; ca și omul științei și al raționamentului. Mult timp, omul a însemnat altceva; nu demult, a devenit o mașină, una complicată, incluzînd și o mașină de calcul.

De altfel, sîntem, din fericire, departe de acest calcul utilitar, constant și glacial. Să analizăm în mod aprofundat, statistic, așa cum a făcut-o Halbwachs pentru clasele muncitoare, ce înseamnă pentru noi, occidentalii claselor medii, consumul și costul. Cîte necesități satisfacem? și cîte atracții care nu au drept ultim scop utilul? Cît alocă omul bogat, cît poate el aloca din venitul său necesităților personale? Cheltuielile de lux, pentru artă, cheltuielile nebune, cele cu servitorii, nu-l

---

* În franceză *intérêt* = interes, dar și dobîndă, profit *(n. tr.)*.

aseamănă pe el nobililor de altă dată sau șefilor barbari, cărora le-am descris obiceiurile ?

Este bine astfel ? E o altă întrebare. Este bine, poate, să existe mijloace pentru alte cheltuieli și pentru schimb, altele decît costul simplu al vieții. Totuși, după noi, nu în calculul necesităților individuale vom găsi metoda celei mai bune economii. Chiar dacă vrem să sporim propria noastră avere, cred că trebuie să fim și altceva decît simpli finanțiști : trebuie, mai înainte, să fim mai buni contabili și mai buni gestionari. Urmărirea brutală a scopurilor individuale este vătămătoare acestor scopuri și păcii în ansamblu, este vătămătoare ritmului muncii și bucuriilor și — prin efect invers — individului însuși.

Am văzut deja că părți importante, și chiar asociațiile din întreprinderile noastre capitaliste, se unesc pentru a-și atrage angajații în grup. Pe de altă parte, toate grupările sindicale, cele patronale, dar și cele salariale, pretind că apără și reprezintă interesele generale cu aceeași fervoare cu care o fac și pentru interesul individual al aderenților sau schiar al corporațiilor lor. Frumoasele discursuri, este adevărat, sînt poleite cu metafore. Trebuie să constatăm cum nu numai morala și filosofia, dar și opinia și arta economică înseși, încep să se ridice la nivelul „social". Se simte că pentru a munci bine, oamenii trebuiesc convinși că vor fi plătiți corect toată viața, pentru o muncă pe care au executat-o corect, în folosul altora dar și al lor înșiși. Producătorul care practică schimbul simte și el — a simțit-o întotdeauna, dar de această dată o simte într-un mod acut — că schimbă nu atît un produs, un timp de muncă, ci oferă ceva din sine însuși, oferă timpul, viața sa, și dorește să fie recompensat, chiar și cu moderație, pentru ceea ce oferă. A-i refuza această recompensă înseamnă a-l incita la delăsare și randament redus.

Poate că am putea formula o concluzie sociologică și practică în același timp. În faimoasa surată LXV, „decepția reciprocă" (Judecata de Apoi), relevată lui Mahomed la Mecca, se zice :

> 15. Bogățiile și copiii sînt tentațiile voastre, în vreme ce Dumnezeu vă rezervă o recompensă magnifică.

16. Temeţi-vă de Dumnezeu ; ascultaţi, fiţi supuşi, daţi pomană *(sâdaqâ)* în propriul vostru interes. Cel ce se fereşte de propria avariţie va fi fericit.

17. Oferiţi-i lui Dumnezeu cu generozitate şi, vă va plăti dublu, vă va ierta căci Dumnezeu este recunoscător şi atot-milostiv.

18. El ştie pe cele văzute şi pe cele nevăzute, el este cel puternic şi înţelept.

Înlocuiţi numele lui Allah cu cel de societate şi cu cel de grup profesional, sau adunaţi-le pe toate trei, dacă sînteţi credincios ; înlocuiţi conceptul de pomană cu cel de cooperare, cu o muncă sau o prestaţie făcută pentru altul : veţi avea astfel o bună idee despre arta economică care dă să se nască. O vedem deja funcţionînd în unele grupări cu caracter economic, în sufletul celor mulţi, cei care au, adesea, sensul propriului lor interes şi cel al interesului comun într-o măsură mai mare decît conducătorii lor.

Studiind aceste părţi obscure ale vieţii sociale, vom ajunge poate să luminăm drumul pe care trebuie să se înscrie naţiunile, morala şi totodată economia acestora.

III

Concluzie de economie generală şi de morală

Fie-ne permisă încă o remarcă de metodă referitoare la cea pe care am urmat-o.

Nu dorim să propunem această lucrare drept model. Ea este doar lămuritoare. Este suficient de incompletă, analiza putînd fi dusă mai departe [38]. În fond, problemele sînt cele ce ar

[38] Aria pe care ar fi putut fi efectuate cercetări suplimentare în legătură cu cele studiate este Micronezia. Aici există un sistem monetar şi contractual foarte important, mai ales la Yap şi Pal'aos. În Indochina, mai ales printre mon-khmeri, în Assam şi la birmanii din Tibet, există de asemenea, instituţii de acest gen. În fine, berberii au dezvoltat folosirea de *thaoussa* (v. WESTERMARCK, *Marriage Ceremonies in Morocco,* Vezi ind. s.v. *Present).* Doutté şi Maunier, mai competenţi ca noi, au studiat acest fapt. Documente preţioase ne furnizează vechiul drept semit şi tradiţia beduină.

putea fi puse mai curînd istoricilor și etnografilor, sînt mai curînd obiecte de anchetă, noi nerezolvînd problema și nedînd răspunsuri definitive. Ne este suficientă, pentru moment, convingerea că, în această direcție, sînt multe lucruri de aflat.

Într-un asemenea mod de a trata faptele, există însă un principiu euristic pe care am dori să-l desprindem. Faptele studiate de noi sînt — permis fie-ne să spunem — fapte sociale *totale* sau, dacă vreți, dar cuvîntul ne place mai puțin, generale: ele pun în chestiune, în unele cazuri, întreaga societate și instituțiile sale (potlatch, clanuri rivale, triburi ce se vizitează etc.), iar în alte cazuri doar un mare număr de instituții, în particular în cazul schimburilor și contractelor stabilite între indivizi.

Toate aceste fenomene sînt, în același timp, juridice, economice și religioase și chiar estetice, morfologice, etc. Sînt fenomene ale dreptului privat și public, de moralitate organizată și difuză, strict obligatorii, lăudate sau blamate ; sînt politice și totodată casnice, interesînd în aceeași măsură clasele sociale, clanurile și familiile. Sînt religioase : aparțin religiei propriu-zise, magiei, animismului sau unei mentalități religioase difuze. Sînt economice, întrucît conceptele de valoare, de utilitate, de profit, de lux, de bogăție, de achiziție, de acumulare, și, pe de altă parte, cel de consum, cel de cheltuială pură, fastuoasă, sînt prezente peste tot, chiar dacă astăzi le înțelegem altfel. Pe de altă parte, aceste instituții au o latură estetică importantă, de care am făcut în mod deliberat abstracție în acest studiu : dansurile ce se execută succesiv, cîntecele și ceremoniile de tot felul, reprezentațiile dramatice date din tabără în tabără și din asociație în asociație, diversele obiecte fabricate, folosite, decorate, șlefuite, primite și transmise cu toată dragostea, tot ceea ce este primit cu bucurie și prezentat cu succes, ospețele la care participă toți ; totul, hrană, bunuri și servicii, chiar și „respectul“ cum îl numește populația tlingit, totul produce emoție estetică, nu numai o emoție de ordin moral sau un profit [39]. Faptul este valabil nu numai în Mela-

---

[39] A se vedea „ritualul Frumuseții“ în *Kula* trobriandez, MALINOWSKI, p. 334 și următoarele, 336, „partenerul ne vede, observă cît de frumos ne este chipul, ne aruncă *vaygu'a*“. Cf. THURNWALD despre folosirea banilor ca ornament, *Forschungen*, III, p. 39 ; cf.

nezia, ci și în cadrul potlatch-ului nord-vest american, sau în special aici ; și mai adevărat este în cazul tîrgurilor sărbătorite în lumea indo-europeană [40]. În fine, acestea sînt în mod clar fenomene morfologice. Totul se petrece în cadrul unor adunări, tîrguri și iarmaroace, sau cel puțin cu ocazia sărbătorilor care le prilejuiesc. Toate presupun anumite congregații a căror durată poate depăși un anotimp de concentrare socială, cum este cazul potlatch-ului de iarnă la kwakiutl, sau poate dura mai mult de cîteva săptămîni, ca expedițiile maritime melaneziene. Ele trebuie să aibă la dispoziție anumite drumuri, sau cel puțin piste, intertribale sau internaționale, *comercium* și *connubium* [41].

Toate sînt, deci, mai mult decît teme, mai mult decît elemente instituționale, instituții complexe sau sisteme de instituții divizate, de exemplu, după religie, drept, economie etc. Sînt „întreguri", sisteme sociale complete, noi descriindu-le modul în care funcționează. Am observat societățile în starea lor dinamică sau fiziologică, și nu înghețate, în stare statică sau cadaverică sau, cu atît mai puțin, nu le-am descompus și disecat după regulile de drept, mituri, valori și preț. Doar considerîndu-le în ansamblu, am putut observa esențialul, mișcarea întregului, aspectul viu, clipa fugitivă în care societatea și oamenii iau cunoștință sentimentală despre ei înșiși și de statutul lor vis-à-vis de ceilalți. În această observare concretă a vieții sociale există mijlocul de a descoperi noi fapte pe care abia începem să le întrezărim. După părerea noastră, nimic nu poate fi mai rodnic și mai urgent ca studierea unor asemenea fapte sociale.

Acest studiu are un dublu avantaj. Unul al generalității, întrucît asemenea fapte funcțional generale au șansa de a fi mai universale decît alte diferite instituții sau teme ce poartă o tentă mai mult sau mai puțin accidentală de culoare locală. Dar studiul are mai ales avantajul realității. Putem observa înseși faptele sociale, concrete, așa cum sînt ele. În societate, nu

expresiei *Prachtbaum*, vol. III, p. 144, v. 6, v. 13 ; 156, v. 12 ; pentru a desemna un bărbat sau o femeie împodobiți cu monede. Atunci, șeful este numit „arbore", I, p. 298, v. 3. Omul împodobit emană un parfum I, p. 192, v. 7 ; v. 13, 14.

40 Piețele logodnicelor ; noțiunea de sărbătoare, *feria*, tîrg.

41 Cf. THURNWALD, *ibid.*, III, p. 36.

numai conceptele și regulile trebuiesc observate, ci și oamenii, grupurile și comportamentul acestora. Le urmărim cum se mișcă, asemenea maselor și sistemelor mecanice, sau la fel ca animalele și caracatițele din mări. Observăm nenumărați indivizi, forțe mobile care plutesc în mediul lor, printre propriile lor sentimente.

Istoricii simt și obiectează întemeiat faptul că sociologii exagerează în abstractizarea și separarea diverselor elemente sociale unele față de altele. Trebuie să procedăm ca și ei : să observăm ceea ce este dat. Or, datul înseamnă Roma, Atena, francezul mediu sau melanezianul din cutare sau cutare insulă, nu rugăciunea sau dreptul în sine. După ce, de nevoie, au făcut prea multă diviziune și abstractizare, sociologii trebuie să depună eforturi pentru a recompune întregul. Vor afla astfel date fecunde ; vor afla astfel mijloace de care psihologii vor fi satisfăcuți. Aceștia își cunosc privilegiul pe care îl au, mai ales psihopatologii, cei care au certitudinea că studiază concretul. Cu toții studiază și ar trebui să observe comportamentul ființelor totale și nu al celor divizate în facultăți. Trebuie să-i imităm. Studiul concretului, adică al întregului, este posibil, în sociologie el fiind mai captivant și mai explicativ. Observăm reacțiile complete și complexe ale unui număr definit de oameni, de ființe complete și complexe. Descriem ceea ce este în organismele lor și în *psychai,* și, în același timp, descriem comportamentul maselor și psihozele care le corespund : sentimente, idei, volițiunea mulțimii, a societăților organizate și a sub-grupurilor. Vedem corpuri și reacții ale acestor corpuri, idei și sentimente ce sînt de obicei interpretări, și mai rar cauze ale acestor reacții. Principiul și scopul sociologiei este observația asupra întregului grup și asupra comportamentului său complet.

Nu am avut timpul — ar fi însemnat desigur să extindem un subiect restrîns — să încercăm observarea adîncului morfologic al tuturor faptelor ce le-am prezentat. Este, poate util să prezentăm, măcar ca exemplu, metoda pe care am dori s-o urmăm, direcția în care am îndrepta această cercetare.

Toate societățile descrise de noi mai sus, exceptînd pe cele europene, sînt societăți segmentate. Chiar societățile indo-europene, cea romană de dinaintea celor *Douăsprezece Table,* societățile germanice pînă foarte recent, cînd s-a redactat *Edda,*

societatea irlandeză pînă la redactarea principalei sale opere literare, toate aveau la bază clanuri sau cel puțin mari familii, mai mult sau mai puțin divizate în interior, mai mult sau mai puțin izolate una de alta la exterior. Toate sînt, sau erau, departe de unificarea și unitatea pe care o istorie insuficientă le-o atribuie. Pe de altă parte, în interiorul grupurilor, indivizii, deși puternic marcați, erau mai puțin triști, mai puțin serioși și mai puțin individualiști ca noi ; în exterior însă, ei erau, sau sînt, mai generoși, mai darnici decît noi. Atunci cînd, cu prilejul sărbătorilor tribale, la ceremoniile clanurilor rivale și ale familiilor ce se aliază sau se inițiază reciproc, grupurile se vizitează ; atunci cînd, în societățile mai avansate, o dată cu dezvoltarea legilor ospitalității, legea prieteniei și a contractelor cu zeii vine să asigure „pacea“ pieței și a orașelor ; pe o durată considerabilă și într-un mare număr de societăți, oamenii au acționat față de semeni cu o stare curioasă de spirit, de teamă și ostilitate exagerate, sau cu o generozitate și ca exagerată, toate apărînd ca nebunești doar în ochii noștri. În toate societățile care ne-au precedat pînă mai deunăzi, și care încă ne înconjoară, și chiar în numeroase obiceiuri ale moralei populare, nu există cale de mijloc : a avea deplină încredere sau a fi complet neîncrezător ; să-ți depui armele și să renunți la magie, sau să dărui totul : de la ospitalitatea de moment, pînă la propriile-ți fiice și bunuri. În asemenea stare oamenii au renunțat la propriile reticențe, au început să dea sau să întoarcă darurile primite.

Nici nu aveau de ales. Cînd se întîlnesc două grupuri de oameni, ele nu pot decît să se îndepărteze (în caz de suspiciune sau provocare, ele pot să se bată) sau să se trateze bine. Pînă în vremurile unor reguli de drept apropiate de ale noastre, pînă în timpul unor economii nu tocmai îndepărtate, nu se trata decît cu străinii, chiar dacă se avea de-a face cu aliați. Indigenii kiriwina din Trobriand mărturiseau domnului Malinowski[42] : „Oamenii din Dobu nu sînt la fel de buni ca noi ; sînt cruzi și canibali ; cînd mergem la Dobu ne este teamă. Ar putea să ne omoare. Dar iată, scuip rădăcină de ghimber și spiritul lor se transformă. Ei își depun

[42] *Argonauts*, p. 246.

armele şi ne primesc cum se cade". Nimic nu traduce mai bine această stare de instabilitate, dintre sărbătoare şi război.

Thurnwald, unul dintre cei mai mari etnografi, ne descrie, referitor la un alt trib din Melanezia, într-o statistică genealogică [43], un eveniment care arată în aceeaşi măsură modul în care indivizii trec deodată şi în grup de la sărbătoare la bătaie. Unul din şefi, Buleau, invitase un alt şef, Bobal, la un ospăţ, probabil primul dintr-un lung şir de ospeţe. O noapte întreagă s-au repetat dansuri. Dimineaţa, cu toţii erau excitaţi după noaptea de veghe, dans şi cîntec. La o simplă replică de-a lui Buleau, unul din oamenii lui Bobal l-a ucis. Şi ceata începu masacrul şi jaful, şi răpi femeile din sat. „Buleau şi Bobal erau mai curînd prieteni, decît rivali", afirmă Thurnwald. Am observat cu toţii asemenea întîmplări, chiar în jurul nostru.

Opunînd raţiunea sentimentului, voinţa de pace unor asemenea ieşiri nebuneşti, popoarele au reuşit să substituie alianţa, darul şi comerţul războiului, izolării şi stagnării.

Iată deci ceea ce găsim la capătul acestor cercetări. Societăţile au progresat în măsura în care ele însele, subgrupurile şi indivizii, au ştiut să stabilească raporturi mutuale, să ofere, să primească şi să ofere în schimb. Pentru a face comerţ trebuie să ştii mai întîi cum să ţii lancea. Abia apoi reuşeşti să schimbi bunuri şi persoane, nu numai între clanuri, ci şi între triburi, naţiuni şi, mai ales, între indivizi. Abia apoi indivizii au învăţat să-şi creeze şi să-şi satisfacă reciproc interesele şi, în fine, să şi le apere fără să mai recurgă la arme. În acest mod, clanul, tribul şi popoarele, au învăţat (şi tot astfel trebuie s-o înveţe mîine clasele, naţiunile şi indivizii din lumea noastră aşa-zis civilizată) cum să se opună fără să se masacreze, cum să ofere fără să se sacrifice unii pe alţii. Este unul din secretele permanente, secretul înţelepciunii şi al solidarităţii lor.

Nu există o altă morală, o altă economie sau alte practici sociale. În *Cronicile lui Arthur* [44], bretonii povestesc cum re-

---

43 *Salomo Inseln*, vol. III, tabel 85, nota 2.
44 *Layamon's Brut*, vers 22736 sq. ; *Brut*, vers 9994 sq.

gele Arthur și unul din dulgherii săi au inventat acea minune a curții, Masa Rotundă, în jurul căreia cavalerii nu se mai luau la bătaie. Înainte vreme încăierările stupide, duelurile și crimele pornite dintr-o „invidie sordidă" însîngerau cele mai frumoase ospețe. Dulgherul i-a zis lui Arthur : „Îți voi face o masă foarte frumoasă unde să încapă șaisprezece sute și chiar mai mulți, jur împrejur, și unde nimeni să nu fie exclus... Nici un cavaler nu va putea să înceapă lupta, deoarece acolo, cel bine situat va fi pe picior de egalitate cu cel mai prost situat". Nu ar mai exista „capul mesei", deci nici dispute. Oriunde își ducea Arthur masa, nobilii săi însoțitori, rămîneau fericiți și de neînvins. Astfel ar putea deveni astăzi națiunile, puternice și bogate, fericite și bune. Popoarele, clasele, familiile și indivizii ar putea să se îmbogățească, și nu vor fi fericite decît atunci cînd vor învăța să se așeze, asemenea cavalerilor, în jurul avuției comune. Este inutil să cauți aiurea binele și fericirea. Ele se află în pacea impusă, în munca ritmică, în cea comună și soldară, în bogăția adunată și redistribuită, în respectul mutual și în generozitatea reciprocă pe care o conferă educația.

Iată cum, în anumite cazuri, poate fi studiat comportamentul uman total, viața socială în întregul ei ; iată, de asemenea, cum acest studiu concret poate conduce nu numai la o știință a moravurilor, o știință socială parțială, dar chiar și la concluzii de morală, sau, mai curînd, — pentru a relua un cuvînt de demult — de „civilitate", de „civism", cum se spune acum. Asemenea studii permit într-adevăr să se observe, să se estimeze, și să se cumpănească diversele țeluri estetice, morale, religioase și economice, diferiți factori materiali și demografici, al căror ansamblu formează societatea și constituie viața în comun, și a căror direcție conștientă este arta supremă, *Politica,* în sensul socratic al cuvîntului.

CUPRINS

În colecția «Eseuri de ieri și de azi» *au apărut :*

1. Luca Pițu : *Sentimentul românesc al urii de sine*
2. Vladimir Soloviov : *Povestire despre Antihrist*
3. Vasile Lovinescu : *Monarhul ascuns*
4. Henri Bergson : *Teoria rîsului*
5. Henri Bergson : *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*
6. Nikolai Berdiaev : *Filosofia lui Dostoievski*
7. Ștefan Afloroaei : *Întîmplare și destin*
8. Vasile Lovinescu : *Incantația sîngelui*
9. Léon Bloy : *Mîntuirea prin evrei*
10. Miguel de Unamuno : *Agonia creștinismului*
11. Marcel Mauss : *Eseu despre dar*

În pregătire :

Emile Durkheim : *Despre sinucidere*

Henri Bergson : *Cele două surse ale moralei și ale religiei*

Lev Șestov : *Revelațiile morții*

Vasile Lovinescu : *Mitul sfîșiat*

Lector : Silviu LUPESCU

Tehnoredactor : Vasile COROAMĂ

Bun de tipar : martie 1993. Apărut 1993
Format 1/16 (54 × 84)

Tiparul executat la Imprimeria
Institutului European
pentru Cooperare Cultural-Științifică Iași
Str. Cronicar Mustea nr. 17, C.p. 161 ● 6600 Iași

Există oare o virtute în lucruri care face ca darul primit să fie înapoiat în mod obligatoriu? Sîntem oare cu adevărat liberi să primim şi să oferim daruri? O parte considerabilă a moralei şi a vieţii noastre însăşi se situează în acea atmosferă în care darul şi obligaţia sau libertatea de a dărui se amalgamează, căci dincolo de valoarea lor venală..., lucrurile mai au şi o valoare sentimentală.

Citindu-l pe Marcel Mauss vom regăsi acele motive vitale cunoscute de numeroase societăţi: bucuria de a dărui în public, bucuria unor cheltuieli efectuate cu generozitate şi talent, bucuria ospitalităţii şi a sărbătorilor publice sau private. Vom afla unele principii de drept şi de morală a darului ce au guvernat societăţile arhaice, principii care s-ar putea dovedi mai actuale ca oricînd.



INSTITUTUL EUROPEAN PENTRU
COOPERARE CULTURAL ŞTIINŢIFICĂ IAŞI

ISBN 973-9148-07-7

Lei 400